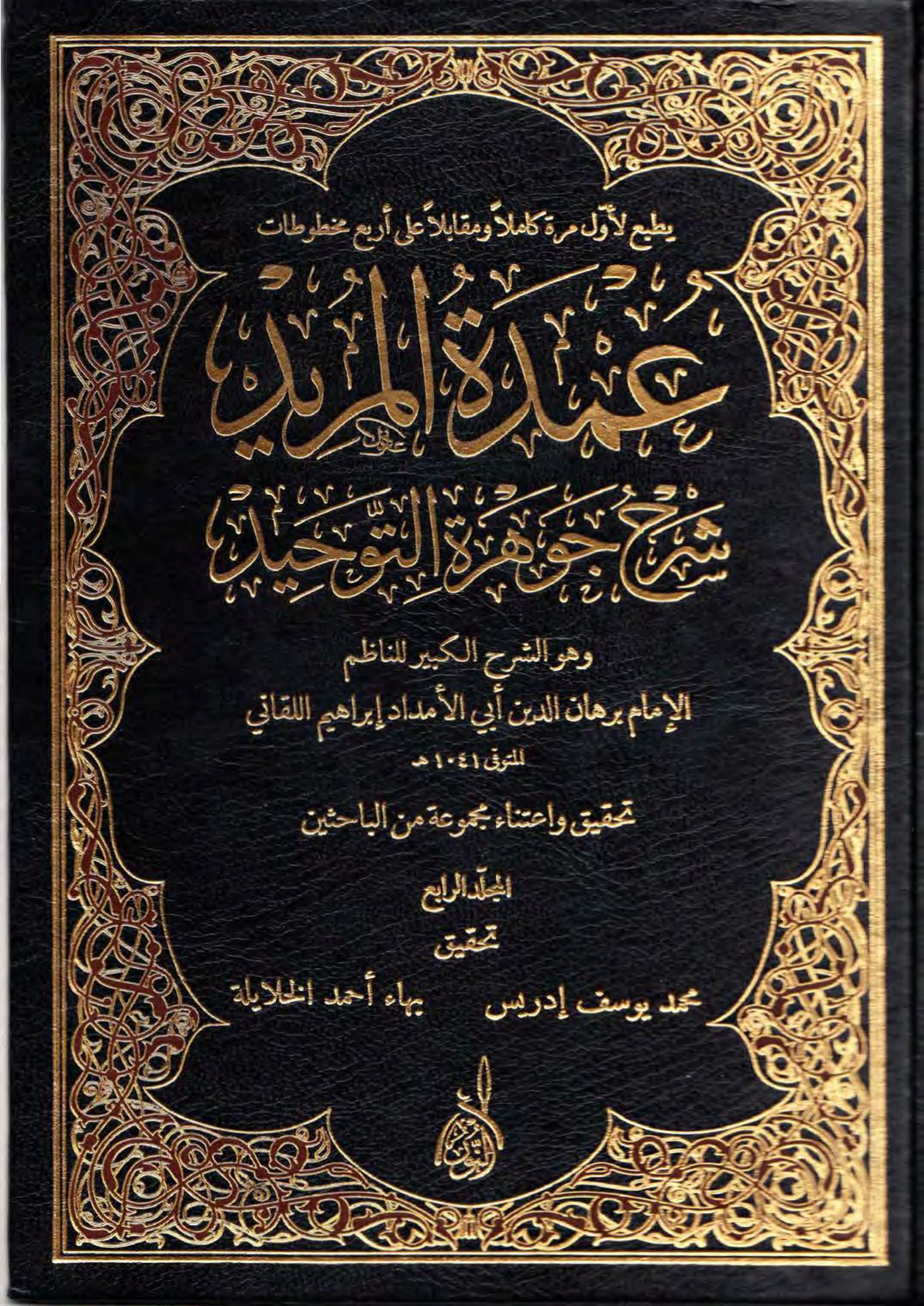
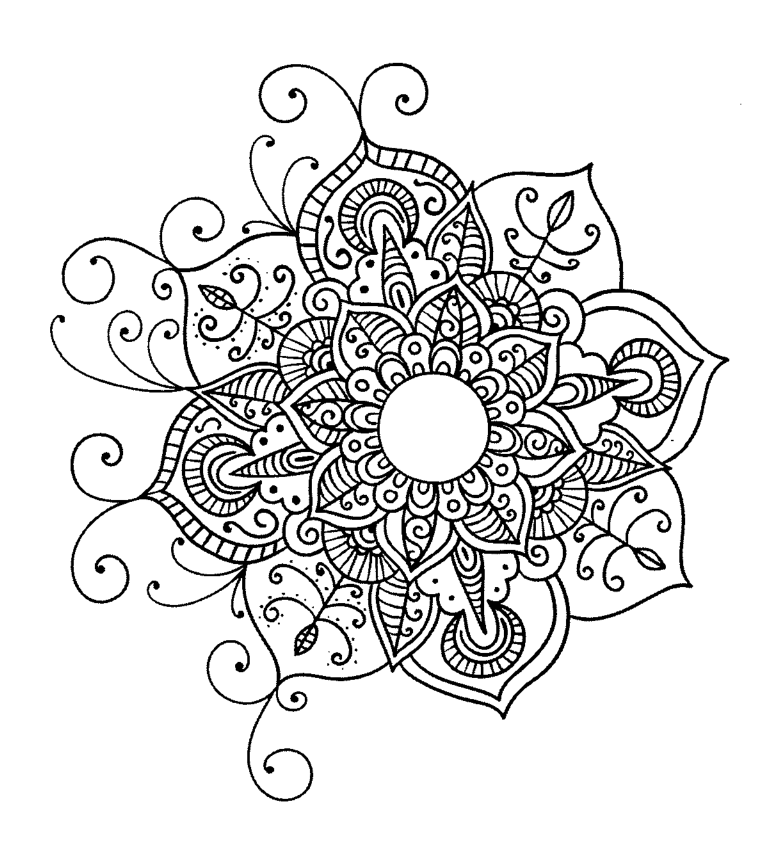
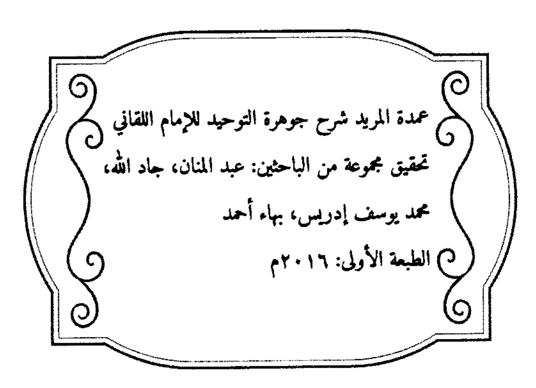

يطبع لأول مرة كاملاً ومقابلاً على أربع مخطوطات
عمدة المريد
شرح جوهرة التوحيد
وهو الشرح الكبير للناظم
الإمام برهان الدين أبي الأمداد إبراهيم اللقاني
المتوفى ١٠٤١ هـ
تحقيق واعتناء مجموعة من الباحثين
المجلد الرابع
تحقيق
محمد يوسف إدريس
بهاء أحمد الخلايلة




عمدة المريد
شرح جوهرة التوحيد



عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد للإمام اللقاني

تحقيق مجموعة من الباحثين: عبد المنان، جاد الله، محمد يوسف إدريس، بهاء أحمد

الطبعة الأولى: ٢٠١٦م

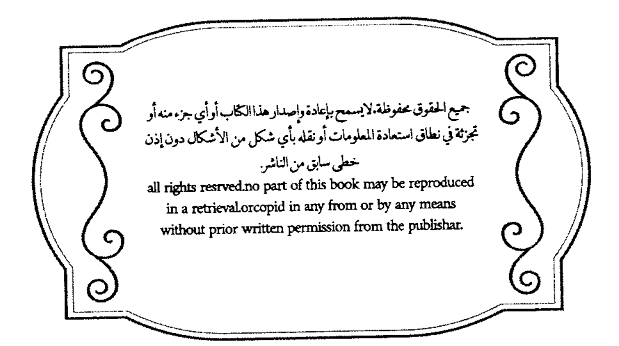


دار النور المبين للنشر والتوزيع

عمّان، الأردن، تلفاكس: 0096264615859

Email: darannor@gmail.com

www.darannor.com



يطبع لأوّل مرة كاملاً ومقابلاً على أربع مخطوطات



وهو الشرح الكبير للناظم

الإمام برهان الدين أبي الأمداد إبراهيم اللقاني

المتوفى ١٠٤١ هـ

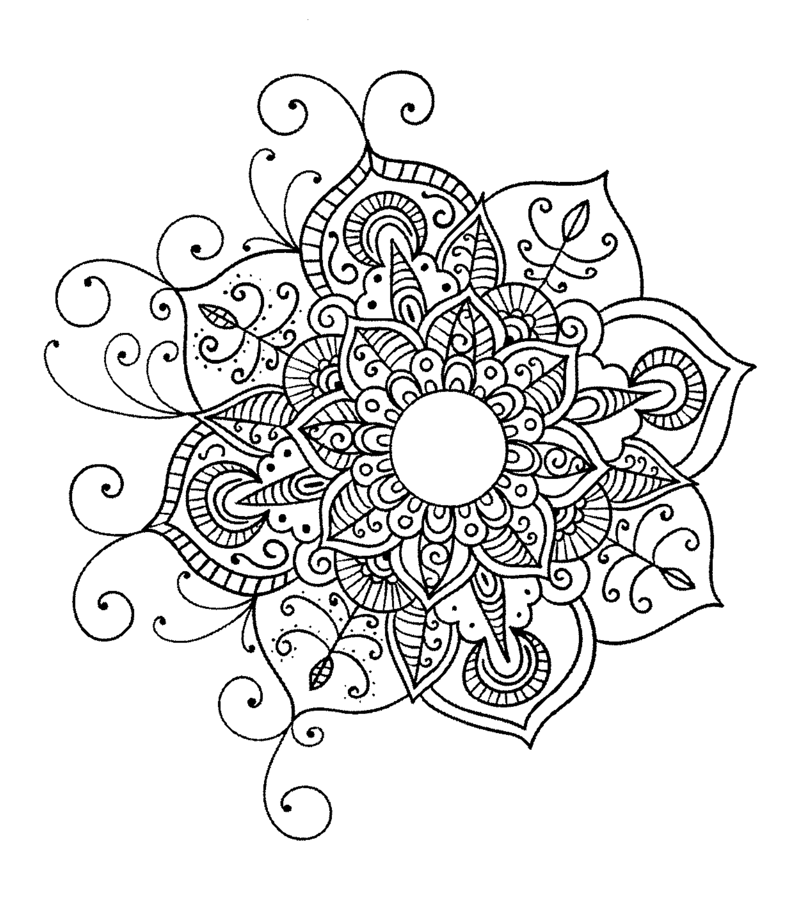
المجلّد الرابع

تحقيق

محمد يوسف إدريس　　بهاء أحمد الخلايلة









دَار خُلُودٍ للسَّعِيد وَالشَّقِي   مُعَذَّبٌ مُنَعَّمٌ مهمَا بقِي

* [مبحث في مصير الجنة والنار]:

ولما جرى خلاف بين أهل السنة والجهمية في «فناء الجنة والنار وأهلها»:

- **فقال أهل السنة ببقائها وخلود أهلها فيها.**

- **وقال أهل الجهمية بفنائها وفناء أهلها.**

وكان هذا القول باطل لمخالفته الكتاب والسنة، والإجماع ليس عليه شبهة، فضلاً عن حجة، أشار إلى مذهب أهل السنة معرضاً برد مذهب الجهمية، فقال:

- **(دارا)** أي: الجنة والنار دارا.

(خلود)، أي إقامة على التأبيد، وقد يطلق الخلود على طول المكث، وليس مراداً هنا.

(للسعيد) السابق بيانه وتفسيره بأنه: من مات على الإسلام، راجع للجنة.

وقوله: **(والشقي)** السابق بيانه وتفسيره، بأنه: من مات على الكفر، راجع للنار، لقوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ * فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ * وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَادَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٥ - ١٠٨].

وللأحاديث الواردة بذلك التي بلغ مجموعها عدد التواتر، وإن كانت تفاصيلها آحادًا.

وللإجماع، فقد أجمع المسلمون على خلود أهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار.

فإن قيل: القوى الجسمانية متناهية، فلا يقبل خلود الحياة، وأيضاً الرطوبة التي هي مادة الحياة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار جهنم، فيفضي إلى الفناء ضرورة، وأيضاً دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل.

قلنا: هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين، ولا صحيحة عند القائلين بإسناد الحوادث إلى القادر المختار على تقدير تناهي القوى وزوال الحياة، لجواز أن يخلق الله تعالى البدل، فيدوم الثواب والعقاب.

قال الله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦].

ودخل في «الشقيِّ» بالتفسير السابق:

- **الكافرُ الجاهلُ.**

- **والمعاندُ.**

- **وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود، خلافاً للجاحظ والعنبري، حيث زعما أنه معذور لا يليق بحكمة الحكيم أن يعذبه بعد بذله الجهد والطاقة من غير حزم وتقصير، كيف وقد قال الله تعالى:** ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، ﴿لَّيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ﴾ [النور: ٦١]. ولا على المريض

ولا شك أن عجز المتحير أشد.

وهذا «**الفرق**» خرقٌ للإجماع، وترك للنصوص الواردة في هذا الباب.

قال السعد: وهذا في حق الكفار عناداً واعتقاداً، وأما الكفار حكماً، كأطفال المشركين، فكذلك عند الأكثرين، لدخولهم في العمومات.

ولما روي أن خديجة رضي الله تعالى عنها سألت النبي ﷺ عن «**أطفالهم الذين ماتوا في الجاهلية**»، فقال: **هم في النار**[1].

وقالت المعتزلة ومن تبعهم: لا يعذبون، بل هم خدم أهل الجنة، على ما ورد في الحديث، لأن تعذيب من لا جرم له ظلم، ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [يس: ٥٤].

وقيل: من علم الله منه الإيمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة، ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار، انتهى.

(١) أخرجه ابن أبي عاصم في كتاب السنة (٢١٣).

ولما تكلم **القاضي عياض** على «**أولاد المشركين والكفار**» في «**شرح مسلم**» قال: وسبب اختلاف العلماء فهم اختلاف ظواهر الآثار:

فمنها حديث: «**الله أعلمُ بِما كانُوا عامِلِين**»[١].

ومنها حديث: «**تؤجج لهم نار ثم يقال لهم: ادخلوها فمن عصى دخل النار**»[٢].

وقد جمع بعضهم بين هذه الأحاديث، بأن جعل الأصل حديث: «**تؤجج لهم نار**»، ثم يقال لهم: «**ادخلوها فمن عصى دخل النار، ومن اقتحم أدخل الجنة**».

والمراد في حديث: «**لو شِئتِ أسمعتُكِ تضاغِيهُم في النّارِ**»[٣].

وحديث: «**هُم مع آبائِهم**»[٤].

وحديث: «**الله أعلمُ بِما كانُوا عامِلِين**»[٥].

ما يشير إلى حملهم على هذين العملين الإحجام والاقتحام.

قال: والصحيح، وهو مذهب الأكثرين من المحققين، أنهم في الجنة.

ويدل له **حديث البخاريِّ**، أنه عليه الصلاة والسلام: رأى إبراهيم عليه الصلاة والسلام ليلة الإسراء في الجنة وجملة أولاد المسلمين قالوا: **وأولاد المشركين يا رسول الله، قال: وأولاد المشركين**[٦].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب القدر، حديث رقم (٢٦٥٨).

(٢) لم أعثر عليه، وإنما ذكر القاضي طرف الحديث وهو: «تأجج لهم النار».

(٣) أخرجه أحمد في مسنده من حديث عائشة برقم (٢٥٧٤٣)، والطيالسي برقم (١٥٧٦)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٧: ٢١٧): «رواه أحمد، وفيه أبو عقيل يحيى بن المتوكل، ضعفه جمهور الأئمة أحمد، وغيره، ويحيى بن معين، ونقل عنه توثيقه في رواية من ثلاثة».

(٤) أخرجه أبو داود من حديث عائشة، كتاب السنة، باب فى ذرارى المشركين رقم (٤٧١٢)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢٤٥٤٥).

(٥) سبق تخريجه قريباً.

(٦) أخرجه البخاري من حديث سمرة بن جندب، كتاب التعبير، باب تعبير الرؤيا بعد صلاة الصبح، حديث رقم (٧٠٤٧).

ولقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وقال القرطبي: الصواب، على أصول أهل الحقِّ، أنهم لا يعذبون، لأن التعذيب فرع التكليف، و«**الصبيُّ**» لا يكلف، وأيضاً التعذيب فرع بعثة الرسل، بدليل الآية المذكورة، و«**الصبيُّ**» لا يفهم، فهو كالبهيمة، فلا يخاطب، فلا تبعث إليه الرُّسُلُ.

وحجة من قال: «**إنهم في النار**» حديث: «**هُم مع آبائِهِم**»[١]، ولا حجة فيه، لأنه خبر واحد، وليس نصاً في الغرض، سلمناه، لكنه في أحكام الدنيا، وعلى ذلك خرج: فإنهم قالوا: «**يا رسول الله إنا نبيت الدار من المشركين وفيها الذراري قال: هم من آبائهم**»[٢] يعني في جواز قتلهم في التبييت، وغير ذلك من أحكام الدنيا.

وأما «**أولاد الأنبياء**» عليهم الصلاة والسلام ففي الجنة بالإجماع، وكذلك «**أولاد المسلمين**» عند الجمهور، وتوقف في ذلك بعض العلماء.

وقال **النوويُّ**: أجمع من يعتد بإجماعه أنهم في الجنة، وتوقف فيهم من لا يعتد بتوقفه.

وموجب «**توقفه**» حديث عائشة رضي الله تعالى عنها، وهو قولها حين مرت بها جنازة صبي: «**عصفور من عصافير الجنة، فقال لها ﷺ أو لا غير ذلك يا عائشة**»[٣].

وأجاب العلماء عنه، بأنه لعله إنما نهاها عن المسارعة إلى القطع، فيما ليس عندها فيه دليل قاطع، أو كان ذلك قبل أن يعلم بأنهم في الجنة، فلما علم ذلك أخبر به في قوله: «**ما مِن النّاسِ مُسلِمٌ، يمُوتُ لهُ ثلاثةٌ مِن الولدِ لم يبلُغُوا الحِنث، إلّا دخل الجنّة بِفضلِ رحمتِهِ إيّاهُم**»[٤]،

---

(١) سبق تخريجه قريباً.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث الصعب بن جثامة، كتاب الجهاد والسير، باب أهل الدار يبيتون، فيصاب الولدان والذراري، حديث رقم (٣٠١٢)، ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتل النساء والصبيان في البيات من غير تعمد، رقم (١٧٤٥).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، رقم (٢٦٦٢).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أنس بن مالك، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المسلمين، حديث رقم (١٣٨١).

وغيـر ذلك مـن الآحـاد، انتهى.

وصرح **المازري وسلمة بن عرفة وأقره الآبي** بأنه: كل مسألة علمية لا ترجع للذات ولا للصفات يصح التمسك عند القوم فيها بخبر الآحاد.

وهاهنا تنبيهات:

الأول: قال الأقفهسي: لا خلاف بين أهل السنة أن الجنة مخلوقة، ومن قال أنها غير مخلوقة أو شك في ذلك فهو كافر، ولا يعذر بالجهل، انتهى.

وفيه نظـر، يعلم مما سيأتي، ولا أظنـه إلا محض مـجازفة، ولا حول ولا قـوة إلا بالله العلي العظيـم.

الثاني: مما استند إليه المعتزلة حتى أولوا الآيات أن إيجادهما قبل يوم الجزاء عبث.

وأجيب: بمنع العبثية، بل في ذلك ترغيب في الطاعات الموصلة إليها، وزجر عن السيئات المبعدة عنها، وقد ثبت بقواطع الشرع أن الله عجل بعض أرواح بني آدم إلى الجنة، كالشهداء، وببعضها إلى النار كآل فرعون، وأجمع على تلقيه بالقبول المسلمون قبل ظهور المبتدعة.

ومما استدلوا به، أيضاً، قول امرأة فرعون: ﴿رَبِّ ٱبْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي ٱلْجَنَّةِ﴾ [التحريم: ١١].

وبقوله عليه الصلاة والسلام: «**من قال: سُبحان الله العظِيم وبِحمدِهِ، غُرِست لهُ نخلةٌ في الجنّةِ**»[1]، رواه الترمذي وقال فيه: حسن صحيح.

ووجه الدلالة: أنها لو كانت مخلوقة لم يكن للدعاء باستئناف البناء والغرس فائدة.

ورد بوجهين: **أحدهما**: تعلق علم الله بالطالبين والقائلين، وأنه يجيبهم إلى مطلوبهم، ويتفضل بتحقق مرغوبهم بعد الطلب والقول، وذلك لا ينافي وجود محل المطلوب سابقاً عليه.

وثانيهما: أنه لا مانع من إيجاد الجنة ثم تأخر بعض أشجارها وغراسها عنها، وهما متقاربان.

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب الدعوات، حديث رقم (٣٤٦٤).

الثالث: لا يقال: كان عليه أن يقيد الخلود بـ«التأبيد»، **لأنه يطلق على** «غير المؤبد» بقول العرب: خلد الله ملك الأمر، ولم ترد إلا طول ملكه، **لأنا نقول**: هو عند **الإطلاق يجب حمله** على الحقيقة وهي التأبيد.

قال **ابن عمر**: وإنما استحقوا «الخلود» فيها على «التأبيد» لأن «نية المؤمن» أن لو عاش لما زال مؤمناً، وبهذا كانت «**نية المؤمن خيراً وأبلغ من عمله**»، إذ أعمالهم في الدنيا يسيرة جدًا.

ومثل هذا يقال في خلود الكفار في النار، والله أعلم.

فإن قلت: كيف عبرت بـ«السعيد» و«الشقي» وقد عبر بعض الأكابر **كابن أبي زيد بدل** السعيد بالأولياء.

قلت: أطبق «**شراحه**» على أن المراد بـ«الأولياء»: المؤمنون، ولم يرد بهم: من له صفة زائدة على الإيمان، بقرينة قوله في مقالته: وخلق النار فأعدّها دار خلود لمن كفر به.

ثم أشار إلى مسألةٍ نصّ عليها البدر الزركشيُّ، وهي: **وجوب الإيمان بما أعد الله للسعداء في الجنة من النعيم، ومما أعده للأشقياء في النار من العذاب الأليم، تفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً**:

قال تعالى: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ [السجدة: ١٧]، ﴿فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ وَبِئْسَ ٱلْوِرْدُ ٱلْمَوْرُودُ ﴾ [هود: ٩٨]، ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَٱسْلُكُوهُ ﴾ [الحاقة: ٣٢].

بقوله: و«**الشقي**» الداخل النار: كتابياً كان أو لا، يهودياً كان أو نصرانياً، **كان** غير الكتابي من عبدة الأوثان، أو من سائر الكفرة، **كان** كفره عناداً، أو تأويلاً، **كان** منتسباً إلى ملة الإسلام في الظاهر، كالمنافق أو لا، كالمرتد مجاهرة:

- **(معذب) بنوع من أنواع عذابها أو بأنواع متعددة منه مدة بقائه فيها.**

و«السعيد» الداخل الجنة ابتداء، كالأنبياء ومن لا حساب عليهم، أو بعد نفوذ الوعيد فيه وخروجه من النار، إذ دخول من يأت غير مشرك الجنة مقطوع به، لكن إن لم يكن صاحب كبيرة مات مصرًا عليها، دخل الجنة أو لا، وإن كان صاحب كبيرة مات عليها فهو تحت المشيئة، فإن عفي عنه دخل أو لا، وإلا عذب ثم أخرج من النار وخلد في الجنة على ما يأتي بيانه بعد.

وبالجملة، فداخل الجنة:

- (منعم) فيها بنوع من أنواع نعيمها، أو بأنواع متعددة منه مدة إقامته بها بعد دخوله.

وقوله: **(مهما بقي)** مهما:

- إما شرط حذف جوابه وتقدم عليه دليله محذوف الفاء والمبتدأ أي مهما بقي واحد من الفريقين في واحدة من الدارين فهو دائم له أحد الأمرين.

- وإما إن مهما ظرفية جردت عن الشرطية على ما يراه ابن مالك في «الكافية» و«التسهيل» وإن كان مرغوباً عنه.

والتقدير: كل واحد منهما حاصل له أحد الأمرين مدة بقائه في إحدى الدارين.

فإن قلت: فهل يدخل السعيد والشقي الإنس والجن؟

قلت: نعم، وعبارة الإمام أبي عبد الله المازري: اتفق العلماء على أن «الجنّ» يعذبون في الآخرة على المعاصي، قال الله تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣].

واختلفوا في أن مؤمنهم ومطيعهم:

- هل يدخل الجنة وينعم فيها ثواباً له ومجازاة على طاعته أم لا يدخلونها بل يكون ثوابهم أن ينجوا من النار ثم يقول لهم كونوا تراباً كالبهائم؟

وهذا مذهب كثير بن أبي سليم وجماعة.

والصحيح، أنهم يدخلونها، وينعمون فيها بالأكل والشرب وغيرهما، وهذا قول الحسن البصري، والضحاك، ومالك ابن أنس، وابن أبي ليلى، وغيرهم، انتهى.

ونحوه في «**التذكرة**» للقرطبي، ولفظه: **فإن قيل**: قد أخبر الله تعالى عن الناس أنهم مجزيون ومحاسبون، وأخبر أنه يملأ جهنم من الجنة والناس أجمعين، ولم يخبر عن ثواب الجن، ولا عن حسابهم بشيء:

- **فما القول في ذلك عندكم؟ وهل يكلمهم الله؟**

فالجواب، أن الله تعالى أخبر أن الجن والإنس يسألون، فقال تعالى خبراً عما يُقال لهم: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي﴾ [الأنعام: ١٣٠] الآية.

وهذا سؤال، وإذا ثبت بعض السؤال ثبت كله، **إلى أن قال**: ومنهم مؤمن وكافر، وعدونا إبليس عدو لهم يعادي مؤمنهم ويوالي كافرهم، وفيهم أهواء شيعية وقدرية ومرجئة، وهو معنى قوله تعالى: ﴿كُنَّا طَرَآئِقَ قِدَدٗا﴾ [الجن: ١١]، وأطال فانظره.

وقد قدمنا البحث فيه في محله.

خاتمات:

الأولى: لا يشكل على حكمنا بـ«**الخلود على أهل الدارين**» و«**دوام النعيم على أهل الجنة**» و«**العذاب لأهل النار**» **آيةُ هود** السابقة، حيث أثبت الخلود فيها بـ«**دوام السموات والأرض**» مع ورود النصوص بـ«**طي السموات**» و«**تبديل هذه الأرض بغيرها**»، وحيث استثنى من الخلودين ما شاءه تعالى لما قاله العلماء، وقد رأينا أن نورد **كلام القاضي** لاختصاره وكفايته في المراد فنقول:

فمنهم **شقي** وجبت له النار بمقتضى الوعيد، **وسعيد** وجبت له الجنة بموجب الوعد، والضمير لأهل الموقف وإن لم يذكر لأنه معلوم مدلوله عليه بقوله: «لا تكلم نفس أو الناس» ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُواْ فَفِي ٱلنَّارِ لَهُمۡ فِيهَا زَفِيرٞ وَشَهِيقٌ﴾ [هود: ١٠٦].

الزفير: إخراج النفس.

والشهيق: رده واستعمالهما في أول النهيق وآخره.

والمراد منهما: الدلالة على شدة كربهم وغمهم وتشبيه حالهم ممن استولت الحرارة على قلبه وانحصر فيه روحه، أو تشبيه صراخهم بأصوات الحمير.

وقرئ «شُقُوا» بالضم ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [هود: ١٠٧] ليس لارتباط دوامهم في النار بدوامها، فإن النصوص دالة على تأبيد دوامهم، وانقطاع دوامها، بل التعبير عن التأكيد والمبالغة بما كانت العرب يعبرون به عنه على سبيل التمثيل، ولو كان للارتباط، لم يلزم أيضاً من زوال السموات والأرض زوال عذابهم، ولا من دوامه دوامهما، إلا من قبيل المفهوم، وهو لا يقاوم المنطوق.

وقيل: المراد: سموات الآخرة وأرضها، ويدل عليها قوله: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، وإن أهل الآخرة لا بد لهم من مظل ومقيل.

وفيه نظر، لأنه تشبيه بما لا يعرف أكثر الخلق وجوده ودوامه، ومن عرفه، فإنما يعرفه بما يدل على دوام الثواب والعقاب، فلا يجزى له التشبيه، ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١٠٧] استثناء من الخلود في النار، لأن بعضهم، وهم فساق الموحدين، يخرجون منها، وذلك كاف في صحة الاستثناء، لأن زوال الحكم عن الكل يكفيه زواله عن البعض، وهو المراد بالاستثناء.

الثاني: فإنهم مفارقون الجنة أيام عذابهم، فإن التأبيد من مبدأ معين، فينتقض باعتبار الابتداء كما ينتقض باعتبار الانتهاء، وهؤلاء وإن شقوا بعصيانهم فقد سعدوا بإيمانهم.

ولا يقال: فعلى هذا، لم يكن قوله: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ [هود: ١٠٥] صحيحاً، لأن من شرطه أن تكون صفة كل قسم منتفية عن قسيميه، لأن ذلك الشرط حيث كان التقسيم لانفصال حقيقي أو مانع من الجمع، وها هنا المراد، أن أهل الموقف لا يخرجون عن القسمين، وإن حالهم لا يخلو عن السعادة والشقاوة، وذلك لا يمنع اجتماع الأمرين في شخص باعتبارين،

أو لأن أهل النار ينقلبون منها إلى الزمهرير وغيره من العـذاب أحيانـاً، وكذلك أهل الجنة ينعمون بما هو أعلى من الجنة، كالاتصال بجنات القدس، والفوز برضوان الله ولقائه، أو من أصل الحكم، والمستثنى زمان توقفهم في الموقف للحساب، لأن ظاهره يقتضي أن يكونوا في النار حتى يأتي اليوم أو مدة لبثهم في الدنيا والبرزخ إن كان الحكم مطلقاً غير مقيد باليوم، وعلى هذا التأويل يحتمل أن يكون الاستثناء من الخلود على ما عرفت.

وقيل: هو من قوله: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ [هود: ١٠٦].

وقيل: «إلا» ههنا بمعنى «سوى»، كقولك: عليّ ألف إلا ألفان قديمان، والمعنى: سوى ما شاء ربك، من الزيادة التي لا آخر لها على مدة بقاء السموات والأرض إن ربك فعال لما يريد من غير اعتراض: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَادَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨] غير مقطوع، وهو تصريح بأن الثواب لا ينقطع، وتنبيه على أن المراد من الاستثناء في الثواب ليس الانقطاع، ولأجله فرق بين الثواب والعقاب بالتأبيد.

وقرأ حمزة والكسائي وحفص: ﴿سُعِدُواْ﴾ على البناء للمفعول من سعده الله بمعنى أسعده، وعطاء نصب على المصدر المؤكد، أي أعطوا عطاءً، أو الحال من الجنة، انتهى.

الثانية: فُهم من تخصيص «دوام العذاب على الشقي» بالذكر، أن عصاة المؤمنين الذين أراد الله إدخالهم النار لا يدوم عذابهم بدوام بقاء فيها، وهو كذلك، ففي مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أمّا أهلُ النّارِ الّذِين هُم أهلُها، فإنّهُم لا يمُوتُون فيها ولا يحيون، ولكِن ناسٌ أصابتهُمُ النّارُ بِذُنُوبِهِم - أو قال بِخطاياهُم - فأماتهُم الله إماتةً حتّى إذا كانُوا حمماً، أذِن الله بِالشّفاعةِ، فجِيء بِهِم ضبائِر ضبائِر، فبُثُّوا على أنهارِ الجنّةِ، ثُمّ قِيل: يا أهل الجنّةِ، أفيضُوا عليهِم، فينبُتُون نبات الحِبّةِ تكُونُ في حمِيلِ السّيلِ»، فقال: رجُلٌ مِن القوم، كأنّ رسُول الله ﷺ قد كان يرعى بِالبادِيةِ»[1].

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، رقم (١٨٥).

قال القرطبي: هذه «الموتة» للعصاة «موتة حقيقية»، لأنه أكدها بالمصدر، وذلك تكريم لهم حتى لا يحسوا ألم العذاب بعد الاحتراق، بخلاف الحيِّ الذي هو من أهلها، ومخلد فيها، ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦].

وقيل: يجوز أن تكون إماتتهم عبارة عن تغييبه إياهم عن آلامها بالنوم، ولا يكون ذلك موتاً على الحقيقة، فإن النوم قد يغيب عن كثير من الآلام والملاذ، وقد سماه الله تعالى وفاة، وليس بموت معه خروج روح عن البدن، وكذلك **الصعقة**، عبر الله بها عن **الموت** في قوله: ﴿فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [الزمر: ٦٨]، وقال تعالى: ﴿وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ [الأعراف: ١٤٣]، مع أنه لم يقم به موت حقيقي لكنه لما غيبه عن أحوال المشاهدة، وإدراك الآلام واللذات، جاز تعبيره عنه بأنه **صعق** الذي حقيقته **مات**، ولهذا وقع للنسوة اللاتي قطعن أيديهن الغيبوبة عن الإحساس بالآلام بمشاهدة جمال يوسف، فكذلك يجوز أن يحدث الله تعالى فيهم بلطفه ما يغيبهم عن الإحساس مع بقاء الحياة.

قال القرطبي: والتأويل الأول **أصح** لما ذكرناه من تأكيده بالمصدر، ولقوله في الحديث: «**حتّى إذا كانُوا حِمماً**»(١)، فهم أموات على الحقيقة كما أن أهلها أحياء على الحقيقة وليسوا بأموات.

قال: فإن قيل: فما معنى إدخالهم النار وهم فيها غير عالمين.

قيل: يجوز أن يدخلهم تأديباً لهم وإن لم يعذبهم فيها، ويكون صرف نعيم الجنة عنهم مدة كونها فيها عقوبة لهم كالمحبوسين في السجون، فإن السجن عقوبة لهم وإن لم يكن معه غل ولا قيد، والضبائر ـ بالضاد المعجمة جمع ضبارة بكسر الضاد، بمعنى الجماعة، والبت التفريق، والحِبة ـ بكسر الحاء، بزر البقول، وحميل السيل: ما احتمله من غثاء وطين، والله أعلم.

الثالثة: ليس في كلامه حصر «**مكان الخالدين في الدارين**»، فلا ينافي بعض الأقوال من أن الأعراف محل خلود لأهلها، أما إن قلنا إن يرجع أهلها إلى الجنة كما هو قول الأكثرين من

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، رقم (١٨٣).

الصحابة وغيرهم فلا إشكال، وقد قدمنا الخلاف مستوفىً في ذلك.

الرابعة: زعم بعض المتأخرين ممن حشى **شرح عقائد النسفي للسعد**، أن «الملائكة» لا يثابون في الجنة ولو كانوا ساكنين بها، كما أنهم لا ينالهم عذاب النار مع كونهم خزنتها وبين أطباقها، وإن معنى كونهما داري ثواب وعقاب أن الثواب والعقاب لا يكونان إلا فيهما.

وناقش فيه **بعض المحققين** بما بينا في «**تعليق الفرائد**» أنه غير قادح في مقصوده.

قلت: ولا يخفى عليك أن كلام هذا المتأخر ورد في بعض الآثار ما يصلح أن يكون أصلاً له، وإن الكلام على هذه المسألة يتحرر بالبناء على «**تكليف الملائكة وعدمه**».

وقد حررنا الكلام فيه **صدر هذا المجموع**، وبالله تعالى التوفيق والإرشاد للصواب.

الخامسة: **أهل الجنة**: لا يهرمون، ولا يجوعون، ولا يعطشون، ولا ينامون، ولا ينصبون، ولا يبولون، ولا يتغوطون، ولا يتمخطون، لا يفنى شبابهم، ولا تبلى ثيابهم، يأكلون ويشربون للذة لا لرفع الألم، كما يلبسون لها لا لدفع حر ولا قر.

كما أن **أهل جهنم**: شرابهم الصديد، وحليهم الحديد، دعاؤهم الويل والثبور، لا يرحمون إن بكوا، ولا يغاثون إن شكوا، ﴿وَإِن يَسْتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف: ٢٩].

نسأل الله المنان بفضله أن يجيرنا منها، وأن لا يفرق بيننا وبين نبينا محمد ﷺ يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

* [**تحديد مكان الجنة**]:

قال في «**شرح المقاصد**»: لم يرد نص صريح في تعيين مكان **الجنة والنار** والأكثرون على أن الجنة: «**فوق السموات السبع وتحت العرش**» تشبثاً بقوله تعالى: ﴿عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٤ - ١٥]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**سقف الجنة عرش الرحمن والنار**

تحت الأرضين السبع»(١) والحق تفويض ذلك إلى علم الخبير، انتهى.

وأما قول الصرائح فكثيرة لكنها ضعيفة، نعم وردت الأحاديث الصحيحة بأن الجنة فوق السماء السابعة، ولم يصح في مكان النار بشيء، والله أعلم.

فائدتان:

الأولى: دخول الجنة لا يكون جزاء من عمل أصلاً، وإنما يكون بفضل الله ورحمته، وأما رفع الدرجات فهو الذي يقع بإزاء الأعمال الصالحة أيضاً، والله يضاعف لمن يشاء.

الثانية: قال العلماء لا منافاة:

- **بين قوله تعالى:** ﴿ وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِيٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الزخرف: ٧٢].

- **وبين قوله عليه الصلاة والسلام: «لن يدخُل أحدكُم الجنّة بِعملِهِ»**(٢).

لأن:

- **«الباء» في الآية للسبب العادي، وفي الحديث لـ«السبب الحقيقي»**.

- **أو لأن المثبت في الآية دخول الجنة بالعمل المقبول، والمنفي في الحديث دخولها بالعمل المجرد عن القبول، والقبول إنما هو برحمة الله تعالى.**

- **أو المراد بالمثبت في الآية دخول الجنة باعتبار درجاتها إذ هي تنال بالأعمال، وبالمنفي في الحديث أصل دخول الجنة بها، فإنما هو بالفضل.**

---

(١) لم أعثر عليه، وقد ورد في البخاري من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إنّ في الجنّةِ مِائة درجةٍ، أعدّها الله لِلمُجاهِدِين في سبِيلِهِ، كُلُّ درجتينِ ما بينهُما كما بين السّماءِ والأرضِ، فإذا سألتُمُ الله فسلُوهُ الفِردوس، فإنّهُ أوسطُ الجنّةِ، وأعلى الجنّةِ، وفوقهُ عرشُ الرّحمنِ، ومِنهُ تفجّرُ أنهارُ الجنّةِ»، حديث رقم (٧٤٢٣).

(٢) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، حديث رقم (٦٤٦٣)، ومسلم في كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله، حديث رقم (٢٨١٦)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٧٤٧٨) واللفظ له.

- أو «الباء» في الحديث «باء السببية»، وفي الآية «باء العوضية» والذي يعطى بعوض يعطى بغيره، بخلاف الذي يعطى لسبب وعلة، إذ تخلف العلة يوجب تخلف المعلول، بخلاف تخلف العوض.

وها هنا تنبيه:

- وهو أن الله تعالى أعد لأهل النار فيها من العذاب ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

- وأعد لعباده المؤمنين في الجنة من النعيم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

وقد نبه في «النظم» بإجمال كل من المعذب به والمنعم به على ذلك، فهل مما يتنعم به في الجنة، ويتزين به فيها الولد إذا أراده أهل الجنة، لأنه مما يتزين به في الدنيا، وهل مما ينتقم به من أهل النار عقوق الأولاد وحملهم ووضعهم.

فأما الأول، ففي الترمذي عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**الـمُؤمِنُ إذا اشتهى الولد في الجنّةِ كان حملُهُ ووضعُهُ وسِنُّهُ في ساعةٍ كما يشتهِي**»[1]، قال وهو حديث حسن غريب.

وأخرجه ابن ماجة، وقال: «**في ساعةٍ واحِدةٍ**»[2].

قال الترمذي: وقد اختلف أهل العلم في هذا:

فقال بعضهم: في الجنة جماع، ولا يكون عنه ولد، هذا يروى عن طاووس ومجاهد وإبراهيم النخعي.

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب صفة الجنة، باب ما جاء لأدنى أهل الجنة من الكرامة، حديث رقم (٢٥٦٣).

(٢) اخرجه ابن ماجه من حديث سعبد أبي الخدري، أبواب الزهد، باب صفة الجنة، حديث رقم (٤٣٣٨)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١١٥٦٣)، وابن حبان في صحيحه برقم (٧٤٠٤).

وقال **محمد وإسحاق بن إبراهيم** في حديث النبي ﷺ: «الـمُؤمِنُ إذا اشتهى الولد في الجنّةِ كان حملُهُ ووضعُهُ وسِنُّهُ في ساعةٍ كما يشتهِي».

وقد روي عن ابن رزين العقيلي عن النبي ﷺ قال: «**إن أهل الجنة لا يكون لهم فيها ولد**»[1]، انتهى.

والظاهر ما قاله محمد وإسحاق، وبه يحصل الجمع بين حديثي الترمذي والعقيلي، والله أعلم.

وأما **الثاني**، فلم أر فيه شيئاً، والظاهر انتفاؤه، لأنهم فيما هو أشق من ذلك وأغلظ وأقطع، فمن وجده فليضمه ابتغاء للثواب.

* * *

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (١٦٢٠٦).

* [مبحث في الحوض وأحكامه]:

ولما كان مما يجب الإيمان به حوض النبي ﷺ صرح به فقال:

- (**إيماننا**) معاشر المكلفين (**بـ**)ـثبوت (**حوض**).

واحد الأحواض في القلة، والحياض في الكثرة، بقلب الواو ياء للكسرة قبلها.

والحياض معروفة، والمراد جسم هنا مخصوص يُثقب فيه ميزابان من الجنة، أمر وروده مضاف ومفوض (لـ)ـخير أي أفضل الرُّسُلِ، وهو محمد ﷺ، كما مر، جمع رسول، وتقدم الكلام عليه، والفرق بينه وبين النبي في مباحث «الرسالة».

وقوله: (**حتم**) أي واجب، خبر المبتدأ وهو إيماننا، فيثاب عليه الآتي به، ويبدع ويفسق جاحده، ولا يبلغ به الكفر.

ثم بين أن الوجوب سمعي بقوله: (كـ)ـما أي لأصل النص الذي (**قد جاءنا**) وورد إلينا مما يبلغ مجموعه التواتر المعنوي وإن كانت تفاصيله آحاداً (**في النقل**)، ففي الصحيحين من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنهما: «**حوضِي مسِيرةُ شهرٍ، وزواياهُ سواءٌ، وماؤُهُ أبيضُ مِن الورِقِ، ورِيحُهُ أطيبُ مِن المِسكِ، وكِيزانُهُ كنُجُومِ السّماءِ، فمن شرِب مِنهُ فلا يظمأُ بعدهُ أبدًا**»[1].

وفي رواية لأحمد أن: «**حوضِي كما بين عدن وعمّان**»[2].

وفي رواية للصحيحين: «**ما بين صنعاء والمدِينةِ**»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق، باب في الحوض، حديث رقم (٦٥٧٩)، و مسلم في كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته، حديث رقم (٢٢٩٢).

(٢) أخرجه برقم (٦١٦٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق، باب في الحوض، حديث رقم (٦٥٩١)، و مسلم في كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته، حديث رقم (٢٢٩٨).

ولهما أيضاً: «**ما بين المدِينةِ وعمّان**»[(١)].

وفي رواية: «**ما بين أيلة ومكّة**»[(٢)].

وفي رواية لابن ماجة: «**ما بين المدينة إلى بيت المقدس**»[(٣)].

وفي رواية: «**ما بين جرباء وأذرُح**»[(٤)].

وبالجملة:

فالأحاديث الواردة في بيانه كثيرة جداً في بابه، وقد جمع العلماء بين هذه الروايات:

فقال **القاضي عياض**: إن هذا من اختلاف التقدير والتحديد، لا من الاختلاف في الرواية، لأن ذلك لم يقع في حديث واحد فيعد اضطراباً من الرواة، وإنما جاء في أحاديث مختلفة عن غير واحد من الصحابة سمعوه في مواطن مختلفة، وكان النبي ﷺ يضرب في كل منها مثلاً لبعد أقطار الحوض وسعته مما يسمح له من العبارة، ويقرب ذلك للعلم ببعد ما بين البلاد النائي بعضها عن بعض، لا على إرادة المسافة المحققة، فبهذا يجمع بين الألفاظ المختلفة من جهة المعنى، انتهى.

واعترضه ابن حجر: بأن ضرب المثل والتقدير إنما يكون بما يتقارب، وأما هذا الاختلاف المتباعد الذي يزيد تارة على ثلاثين يوماً وينقص إلى ثلاثة أيام فلا يحسن.

ورد عليه، بأن رواية «ثلاثة أيام» اعترف هو نفسه في «الفتح» بأنها غلط، فلا يتوجه الاعتراض بها.

(١) أخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته، حديث رقم (٢٣٠٣).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٦٥١٤).

(٣) أخرجه في أبواب الزهد، باب في الحوض، حديث رقم (٤٣٠١).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق، باب في الحوض، حديث رقم (٦٥٧٧)، و مسلم في كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته، حديث رقم (٢٢٩٩).

وقال **القرطبيُّ**: ظن بعض القاصرين أن الاختلاف الواقع في الروايات في قدر الحوض اضطراب، وليس كذلك، بل كلها تفيد أنه كبير متسع الجوانب.

قال: ولعل ذكره للجهات المختلفة بحسب من حضره ممن يعرف تلك الجهة، فخاطب كل قوم بالجهة التي يعرفونها، انتهى بمعناه.

وقال **النوويُّ**: ليس في ذكر المسافة القليلة ما يدفع المسافة الكثيرة، فالأكثر ثابت بالحديث الصحيح، فلا معارضة، انتهى.

وحاصله ـ كما قال بعض شيوخ مشايخنا: الإشارة إلى أنه:

- **أخبر أولاً بالمسافة اليسيرة.**

- **ثم أعلم بالمسافة الطويلة فأخبر بها كأن الله يفضل عليه باتساعه شيئاً فشيئاً فيكون الاعتماد على ما يدل على أطولها مسافة.**

وقال **بعضهم**: الاختلاف الواقع في هذه الروايات يحمل أقصره مسافة على العرض، وأطوله مسافة على الطول.

قلت: ويرده حديث الصحيحين السابق: «**زواياهُ سواءٌ**»، فإن المراد من كونها سواء، أن طولها لا يزيد على عرضها، كما ورد، فيفسرا بذلك عند أحمد بإسناد حسن.

وقال **بعضهم**: الاختلاف الواقع في هذه الروايات سببه ملاحظة اختلاف سرعة السير وعدمها، فإن البرد عهد منهم من يقطع مسافة عشرة أيام في شهر وإن كان قادرًا.

فإن قلت: التحديد بهذه المسافات يوهم أن الحوض ينصب يوم القيامة على هذه الأرض.

قلت: هو إيهام بعيد جداً، ولذا **قال القرطبي**: ولا يخطر ببالك أو يذهب وهمك إلى أن الحوض يكون على وجه هذه الأرض، وإنما يكون وجوده في الأرض المبدلة على مسافة هذه الأقطار، أو في المواضع التي تكون بدلاً من هذه المواضع في هذه الأرض، وهي أرض بيضاء كالفضة، لم يسفك فيها دم.

يَنَالُ شُرْبًا مِنْهُ أَقْوَامٌ وَفَوا بِعَهْدِهِم وقُل يُذَادُ مَن طَغَوا

تنبيه: بناء اسم التفضيل من الألوان لغة قليلة ثابتة عن العرب نثراً ونظماً، وعليها جاء الحديث السابق، وقد بسطت الكلام فيه بـ«**تعليق الفرائد**».

فإن قلت: فهل في القرآن ما يدل على الحوض؟

قلت: قال **بعض السلف:** إن «الكوثر» في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾ [الكوثر: ١] مراداً به الحوض، واعتمده السعد، فاستدل بالآية عليه، وهو قول عطاء.

والأصح، أن **الكوثر** نهر في الجنة.

والأظهر في تفسير الآية، أن المراد به فيها الخير الكثير المفرط في الكثرة من العلم والعمل وشرف الدارين وسائر ما أنعم الله به عليه ﷺ فيهما.

فالحوض على هذا من جملة الخير الذي أعطيه ﷺ، وعليه يمكن حمل كلام **السعد** أيضاً.

فإن قلت: فهل هو مجمع عليه أو هناك من أنكره؟

قلت: رأيت في كلام بعض متأخري أصحابنا المغاربة، وأجمع السلف الصالح، وأطبقوا على الابتهال إلى الله تعالى، أن يسقيهم منه، ونسأل الله أن يسقينا منه.

وعبارة سيدي يوسف بن عمر: هذا، أي إثبات الحوض، مذهب أهل السنة.

وخالفت **المعتزلة،** وقالوا: ليس هناك حوض، ومن كذب به عندنا فهو مبتدع.

ولفظ **المشذالي:** وبعض المعتزلة أنكر الحوض جملة، وبعضهم قال: إنه في الجنة.

وما ذكره **باطل،** فإن الحوض مضاف للنبي ﷺ لا للجنة، وقد صحت فيه الروايات، وتواترت الأخبار بثبوته، ومن دعوات السلف: سقاك الله من حوض الكوثر، انتهى.

وكلا الكلامين صريح في مخالفة **المعتزلة،** ولا يحضرني الآن غيرهما في المسألة.

(ينال) أي يتعاطى (شرباً)، لدفع العطش، أو للتلذذ، أو لتعجيل المسرة، **(منه)** أي من ذلك الحوض الخارج عن الجنة، **(أقوام)**، فاعل ينال، جمع قوم، مراداً منه ما يعم الذكور

والإناث، وإن كان القوم يقع على الرجال دون النساء، بدليل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ﴾ [الحجرات: ١١]، والأصل في العطف المغايرة.

قال زهير [من الوافر]:

وما أدري وسوف أخال أدري ... أقــوم آل حصــن أو نســاء

قال **ابن عمر اللخمي**: وربما دخل فيه النساء على سبيل التبع لأن قوم كل نبي رجال ونساء، ولا واحد له من لفظه، وجمع القوم أقوام، وجمع الجمع أقاوم، قال الشاعر[1]:

فإن يعذر القلب العشية في الصبا ... فـؤاد فـلا يعذرك فيـه الأقاوم

عنى بالقلبِ العقل.

وقال **ابن السكيت**: فقال أقاوم وأقائم والقوم يذكر ويؤنث لأن أسماء المجموع التي لا واحد لها من لفظها إذا كانت للآدميين تذكر وتؤنث كرهط ونفر، قال الله تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ﴾ [الأنعام: ٦٦] فذُكِّر، وقال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٥] فأُنِّث، فإن صغرتها لم يلحقها الهاء وقلت قويم ورهيط ونفير، وإنما يدخل التأنيث فعلها، فإن كانت لغير الآدميين مثل الإبل والغنم وصغرتها ألحقتها الهاء، لأن التأنيث لازم لها، وأما جمع التكسير مثل: جمال ومساجد، فيذكر ويؤنث، فإن ذكر فإنما يراد الجمع، وإن أنث فإنما يراد الجماعة، انتهى.

* [صفة الشاربين من الحوض الشريف]:

ثم وصف **الأقوام الشاربين منه بقوله: (وفوا) لله تعالى:**

- **(بعهدهم)**: وهو الميثاق الذي أخذه عليهم، وهو الإيمان به وباليوم الآخر، واتباع دينه وشرائعه، وتصديق كتبه ورسله.

---

(١) البيت من [الطويل] ويُنسب لأبي صخر الهذلي.

فإن قلت: القوم الموصوفون بهذه الصفة يتناولون جميع مؤمني الأمم، بل يتناولون الأنبياء أيضاً، فهل الحكم كذلك؟

قلت: الأحاديث طافحة «**الظواهر**» بأنه لا يرده غير هذه الأمة، فإن لكل نبي حوضاً ترده أمته، ففي الترمذي عن سمرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنّ لِكُلِّ نبيٍّ حوضًا وإنّهُم يتباهون أيّهُم أكثرُ وارِدةً، وإنِّي أرجُو أن أكُون أكثرهُم وارِدةً**»[1]، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب.

وروى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «**سُئِل رسُولُ الله ﷺ عنِ الوُقُوفِ بين يدي ربِّ العالمِين، هل فيهِ ماءٌ؟ فقال: والّذِي نفسِي بيدِه، إنّ فيهِ لماءً، إنّ أولِياء الله ليرِدُونِ حِياض الأنبِياءِ، ويبعثُ الله تعالى سبعِين ألف ملكٍ في أيدِيهِم عِصِيّ مِن نارٍ، يذُودون الكُفّار عن حِياضِ الأنبِياءِ**»[2].

قال البكري المعروف بابن الواسطي: ولكل نبي حوض إلا صالحاً، فإن حوضه ضرع ناقته.

وروى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ حديثاً في مسافة الحوض قال في آخره: «**وإنِّي لأصُدُّ النّاس عنهُ، كما يصُدُّ الرّجُلُ إبِل النّاسِ عن حوضِهِ» قالُوا: يا رسُول الله أتعرِفُنا يومئِذٍ؟ قال: نعم لكُم سِيما ليست لِأحدٍ مِن الأُممِ ترِدُون عليّ غُرًّا، مُحجّلِين مِن أثرِ الوُضُوءِ**»[3]، انتهى.

* [أوائل الواردين على الحوض الشريف وصفاتهم]:

فإن قلت: من أول وارد على الحوض؟

(١) اخرجه الترمذي في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، حديث (٢٤٤٣).

(٢) ذكره ابن كثير في تفسيره وقال عنه: هذا حديث غريب، (٣: ٢٤٣).

(٣) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة، كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، حديث رقم (٢٤٧).

قلت: خرج ابن ماجة عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**إنّ حوضِي ما بين عدن إلى أيلة، أشدُّ بياضًا مِن اللّبنِ، وأحلى مِن العسلِ، أكاوِيبُهُ كعددِ نُجُومِ السّماءِ، من شرِب مِنهُ شربةً لم يظمأ بعدها أبدًا، وأوّلُ من يرِدُهُ عليّ فُقراءُ المُهاجِرين، الدُّنسُ ثِيابًا، والشُّعثُ رُؤوسًا، الّذِين لا ينكِحُون المُنعّماتِ، ولا يُفتحُ لهُم السُّددُ**». قال: فبكى عُمرُ حتّى اخضلّت لِحيتُهُ، ثُمّ قال: **لكِنِّي قد نكحتُ المُنعّماتِ، وفُتِحت لِي السُّددُ، لا جرم أنِّي لا أغسِلُ ثوبِي الّذِي يلِي جسدِي حتّى يتّسِخ، ولا أدهُنُ رأسِي حتّى يشعث**»[1].

وخرجه أيضاً الترمذي عن أبي إسلام الحبشي عن ثوبان رضي الله تعالى عنه: «**أن أول من يرد على الحوض على رسول الله ﷺ الذابلون الناحلون السائحون الذين إذا جنّهم الليل استقبلوه بالحزن**»[2].

فإن قلت: كون آنيته أو كيزانه أو أكوابه أو أباريقه كما ورد كل ذلك عدد نجوم السماء يوجب ضيق جوانب الحوض عنها فأين هي إذن.

قلت: قال **القاضي**: إن كل ذلك كناية عن الكثرة، كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧]، وفي قوله ﷺ في شأن «أبي جهم»: «**أنه لا يضعُ العصاة عن عاتِقِهِ**»[3]، ومنه قول العرب: كلمته في هذا الأمر ألف مرة، وهو من باب المبالغة المعروفة لغة، ولا يعد مرتكبها كاذباً، لكن شرط إباحتها أن يكون المكنى عنه بذلك كثيراً في نفسه، فلا يجوز أن يقال ذلك في المرار القليلة.

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة، كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، حديث رقم (٢٤٨)، و ابن ماجه في أبواب الزهد، باب في الحوض، حديث رقم (٤٣٠٣).

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، باب في صفة أواني الحوض، حديث رقم (٢٤٤٤) وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث فاطمة بنت قيس، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، حديث رقم (١٤٨٠).

ثم قال **القاضي**: والصواب حمله على ظاهره لا سيما وقد أكده بالقسم في بعض الطرق، ولا مانع شرعاً ولا عقلاً يمنع منه.

وردّ عليه بعض **المتأخرين** بوجود المانع العقلي، إذ ما تعمه نجوم السماء من المساحة أكثر من مساحة الحوض، وحلول ما يقتضي حيزاً كبيراً في حيز صغير مع بقائه على كبره، محالٌ.

فالجواب، أن الشيئية في العدد لا مقدار الجرم، أو أنها تكون بأيدي الملائكة، أو باعتبار أن ما شرب منه يذهب ويخلفه غيره، والله أعلم.

* [تحديد مكان الحوض الشريف وبيان وقت وقوع الشرب منه]:

فإن قلت: سكت عن تعيين وقت هذا الشرب، فلم يبين أنه قبل الصراط بعد الميزان، أو قبله وبعد الصراط قبل الجنة، أو فيها؟

قلت: نعم لتعارض الأقوال في تعيينه:

- **فقد ذهب صاحبا «القوت» و«الإفصاح»، والقاضي عياض، إلى أن الحوض بعد الصراط.**

- **وذهب الغزالي إلى أن الحوض قبل الصراط، قال في كتاب «كشف علم الآخرة»: وحكى عن بعض السلف من أهل التصنيف أن الحوض يورد بعد الصراط، وهو غلط من قائله.**

- **ورجحه القرطبي بعد أن صحح أن للنبي ﷺ حوضين، وأن كليهما يسمى كوثراً، بناء على أن «الكوثر» الخير الكثير، كما مر بقوله هو كما قال.**

وقد روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**بينا أنا قائِمٌ على الحوضِ إذا زُمرةٌ، حتّى إذا عرفتُهُم خرج رجُلٌ مِن بيني وبينِهِم، فقال: هلُمّ، فقُلتُ: إلى أين؟ فقال: إلى النّارِ والله، قُلتُ: وما شأنُهُم؟ قال: إنّهُم ارتدُّوا بعدك على أدبارِهِم القهقرى. ثُمّ إذا زُمرةٌ أخرى، حتّى إذا عرفتُهُم خرج رجُلٌ مِن بيني وبينِهِم، فقال: هلُمّ، فقُلتُ: إلى أين؟ قال: إلى النّارِ والله، قُلتُ: ما شأنُهُم؟ قال: إنّهُم ارتدُّوا بعدك على أدبارِهِم**

القهقرى، فلا أُراهُ يَخلُصُ مِنهُم إلّا مِثلُ هملِ النّعمِ»[١].

فهذا **الحديث مع صحته** أدل دليل على أن «الحوض» يكون في الموقف قبل الصراط؛ لأنّ الصراط إنّما هو جسر على جهنم ممدود، يجاز عليه إلى الجنة، فمن جازه سلم من النار، وكذا حياض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام تكون أيضاً في الموقف، انتهى.

وقال ابن حجر: ظاهر الأحاديث، أن الحوض بجانب الجنة، لينصبّ فيه الماء من النهر الذي في داخلها، فلو كان قبل الصراط لحالت النار بينه وبين الماء الذي ينصبُّ فيه من الكوثر.

قال: وأما ما أورد عليه من حديث البخاري ـ يعني السابق ـ، في استدلال القرطبي، **فجوابه،** أنهم يقربون من الحوض بحيث يرونه فيدفعون في النار قبل أن يخلصوا من بقية الصراط، انتهى.

وأورد عليه، أن الحوض إذا كان عند الجنة لم يحتج إلى الشرب منه.

وأجيب: بأنهم يحبسون هناك لأجل المظالم التي بينهم حتى يتحالوا منها، كما مر، فيكون الشرب منه في موقف القصاص.

وجمع **بعض شيوخ مشايخنا،** باختيار القول بتعدد الحوض، فيقع الشرب من حوض قبل الصراط لقوم، ومن آخر بعده لآخرين بحسب تفاوت مراتبهم وتفاوتهم في الخلاص مما عليهم.

قال: ولعل هذا أقوى، انتهى.

قلت: قال **القاضي زكريا** في **«شرح البخاري»** اختلف في محله ـ يعني الحوض ـ، **فقيل:** قبل الصراط، **وقيل:** بعده، **وقيل:** له حوضان: حوض قبله وحوض بعده، كل منهما يُسمى كوثراً، **والصحيح،** أن حوضه بعده، لأن الكوثر في الجنة، وماؤه يصب فيه، ويطلق عليه كوثراً لكونه يمر منه، كما أفاده شيخنا كغيره، وقد روى الترمذي: قيل: «لكل نبي حوضاً

(١) أخرجه في كتاب الرقاق، باب في الحوض، حديث رقم (٦٥٨٧).

وهو قائم على حوضه بيده عصا يدعو من عرف من أمته ألا وإنهم يتباهون أيهم أكثر تبعاً وإني لا أرجو أن أكون أكثرهم تبعاً»[1]، انتهى.

*** [في الترتيب بين الميزان والحوض]:**

وفي «**التذكرة**» واختلف في «الميزان» و«الحوض» أيهما قبل الآخر:

فقيل: الميزان قبل.

وقيل: الحوض.

قال **أبو الحسن القابسي**: **والصحيح**، أن الحوض قبل الميزان.

قال **القرطبيُّ**: والمعنى يقتضيه، فإن الناس يخرجون من قبورهم عطاشاً فيقدم لهم الحوض قبل الصراط والميزان، انتهى.

والمسألة من أصلها مبنية على أن **الحوض قبل الصراط**، وإلا فلا.

*** [في الترتيب بين الحوض والميزان والصراط]:**

تنبيه: قال **بعض المحققين**: وقد اضطرب كلام العلماء في ترتيب الحوض والميزان والصراط أيها قبل؟

فقيل: الحوض قبل الصراط.

وقيل: بعد.

وتوقف آخرون.

---

(١) لم أعثر عليه عند الترمذي وإنما هو عند الطبراني في معجمه الكبير برقم (٧٠٥٣) عن سمُرة بنِ جُندُبٍ، أنّ رسُول الله ﷺ قال: «إنّ الأنبياء يتباهون أيُّهُم أكثرُ أصحابًا مِن أُمّتِهِ، فأرجُو أن أكُون يومئِذٍ أكثرهُم كُلِّهِم وارِدةً، فإنّهُ كُلُّ رجُلٍ مِنهُم يومئِذٍ قائِمٌ على حوضٍ ملآن امعهُ عصًا يدعُو من عرف مِن أُمّتِهِ، ولِكُلِّ أُمّةٍ سِيماءٌ يعرِفُهُم بِها نبِيُّهُم».

وقال **الباجي**: لا أدري.

وقال **بعضهم**: لم يرد في ذلك خبر، ولا له فائدة في النظر.

قال **المحقق**: والقصد من ذلك مجرد الإيمان بها على ما وردت به الأخبار، والاعتبار إنما هو بثبوتها لا بترتيبها.

فإن قلت: في الحديث أن بعض الصحابة قال له عليه الصلاة والسلام: «**أين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط فإن لم تجدوا فعلى الميزان فإن لم تجدوا فعلى الحوض**»[1]، وهو يوهم أن الصراط قبل الميزان.

قلت، نعم وهو متروك **الظاهر** باتفاق، والتقديم والترتيب فيه ليس إلا في الذكر فقط بحسب الأهمية لا بحسب الوجود، أو أن الطلب من المواضع يجوز أن يستأنف من كل طرف، على أن هذه **الرواية غريبة عندهم**، فلا تعارض الروايات المشهورة.

وفي الجواب الثاني نظر بسطته بـ«**تعليق الفرائد**».

*** [فيمن يذادون عن الحوض]:**

(و) إذا قلت عن اعتقادٍ، أن من مات على دين الإسلام، ولم يغير، ولم يبدل، ينال من الحوض شرباً ويرده، فـ(ـقل) عن اعتقادٍ أيضاً أنه (**يذاد**) عنه ويطرد، فلا يشرب منه (من) أي: أقوام (**طغوا**)، فضمير الجمع لمراعاة معنى، من باب غيروا وبدلوا **عهدهم الذي أخذه الله عليهم**، وهو **الإسلام**، الذي ألزمهم اتباعه، ولم يقبل ممن بلغه ديناً غيره، إذ الطغيان مجاوزة الحد والخروج عنه، **كما وردت بذلك صحاح الأحاديث وحسان الأخبار التي بلغ مجموعها مبلغ التواتر المعنوي، وكل ما هو كذلك فالإيمان به واجب**.

من ذلك:

حديث البخاري السابق.

---

(١) لم أعثر عليه.

وحديث مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: أنّ رسُول الله ﷺ أتى المقبُرة، فقال: **«السّلامُ عليكُم دار قومٍ مُؤمِنِين، وإنّا إن شاء الله بِكُم لاحِقُون، ودِدتُ أنّا قد رأينا إخواننا» قالُوا: أولسنا إخوانك يا رسُول الله؟ قال: «أنتُم أصحابِي وإخوانُنا الّذِين لم يأتُوا بعدُ» فقالُوا: كيف تعرِفُ من لم يأتِ بعدُ مِن أُمّتِك يا رسُول الله؟ فقال: «أرأيت لو أنّ رجُلًا لهُ خيلٌ غُرٌّ مُحجّلةٌ بين ظهري خيلٍ دُهمٍ بُهمٍ ألا يعرِفُ خيلهُ؟» قالُوا: بلى يا رسُول الله، قال: فإنّهُم يأتُون غُرًّا مُحجّلِين مِن الوُضُوءِ، وأنا فرطُهُم على الحوضِ ألا ليُذادنّ رِجالٌ عن حوضِي كما يُذادُ البعِيرُ الضّالُّ أُنادِيهِم ألا هلُمّ فيقالُ: إنّهُم قد بدّلُوا بعدك فأقُولُ سُحقًا سُحقًا»**[١].

قال **النووي**: هذا مما اختلف العلماء في المراد به على أقوال:

أحدها: أن المراد به **«المنافقون والمرتدون»**، فيجوز أن يحشروا بالغرة والتحجيل، فيناديهم النبي ﷺ للسيماء التي عليهم فيقال: ليس هؤلاء ممن وعدت بهم إن هؤلاء بدلوا بعدك، أي: لم يموتوا على ما ظهر من إسلامهم.

والثاني: أنّ المراد من كان في زمن النبي ﷺ، ثمّ ارتد بعده فيناديهم النبي ﷺ وإن لم يكن عليهم سيماء الوضوء، لما كان يعرفه ﷺ في حياته من إسلامهم، فيقال: **«ارتدُّوا بعدك»**[٢].

والثالث: أن المراد **«أصحاب المعاصي الكبائر الذين ماتوا على التوحيد»**، أو **«أصحاب البدع الذين لم يخرجوا ببدعهم عن الإسلام»**، وعلى هذا القول لا يقطع لهؤلاء الذين يزادون بالنار، بل يجوز أن يزادوا عقوبة لهم، ثم يرحمهم سبحانه، فيدخلهم الجنة من غير عذاب.

قال **أصحاب هذا القول**: ولا يمتنع أن يكون لهم **«غرة»** و**«تحجيل»**، ويحتمل أن يكونوا ـانوا في زمن النبي ﷺ وبعده لكن عرفهم بالسيماء.

ـحه في كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، حديث رقم (٢٤٩).
البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الرقاق، باب في الحوض، حديث رقم (٦٥٨٧).

وقال الإمام الحافظ **أبو عمر بن عبد البر** : كل من أحدث في الدين فهو من المطرودين عن الحوض، كالخوارج والروافض، وسائر أصحاب الأهواء.

قال: وكذلك «**الظلمة المسرفون**» في الجور وطمس الحق، والمعلنون بالكبائر.

قال: وكل هؤلاء يخاف عليهم أن يكونوا ممن عنوا لهذا الخبر، انتهى.

وقوله: «يخاف إلى آخره» أحسن من قول القرطبي جازماً به.

قال: علماؤنا رحمهم الله تعالى: وكل من «**ارتد عن دين الله**» أو «**أحدث فيه ما لا يرضاه الله ولم يأذن له الله**» فهو من المطرودين عن الحوض المبعدين عنه، وأشدهم طرداً من خالف جماعة المسلمين، وفارق سبيلهم، كـ:

- **الخوارج عن اختلاف فرقها.**
- **والروافض على تباين ضلالها.**
- **والمعتزلة على أصناف أهوائها.**

فهؤلاء كلهم مبدلون، وكذلك:

- **الظلمة المسرفون في الجور والظلم، وطمس الحق وقتل أهله وإذلالهم.**
- **والمعلنون بالكبائر، المستحقون بالمعاصي.**
- **وجماعة أهل الزيغ والأهواء والبدع.**

واعلم ـ وفقك الله تعالى ـ أن التبديل والتغيير إن كان بـ«**كفر صريح**» كالمنافقين، أو بـ«**ما يرجع إليه**»، كالتدين بالعقائد المحكوم على أربابها بالكفر، كمنكري علمه تعالى، و**المجسمة**، كان الذود ـ وهو الطرد والبعد على سبيل التأبيد والدوام ـ غاية ما فيه، أن المنافقين، ومن تد بتلك العقائد، يوجد فيهم صورة الغرة والتحجيل لتسترهم في الدنيا بإظهار صورة الإ وتكثيرهم فيها سواد أهله، ثم يكشف له عليه الصلاة والسلام الغطاء عنهم فيقول: « **سُحقًا**»، أي أبعدوهم إبعاداً بليغاً، تعويلاً على ما أظهره الله عليه من باطن أمرهم، فت

تلك الصورة، وإن كان بغير ذلك، كأهل الكبائر الذين لم يستحلوها، كان طردهم في حال دون حال، وصورة الغرة والتحجيل فيهم حقيقية لا تزول، لأنهم مسلمون، وقوله عليه الصلاة والسلام في شأنهم: «**سُحقًا سُحقًا**» يريد في بعض الأحوال:

- **هذا إن قلنا أن عصاة هذه الأمة يردون الحوض قبل الصراط.**
- **وقلنا أن قبله أيضاً.**

وعلى هذا جاز أن الله تعالى إذا أراد تعذيبهم في النار عذبهم بغير العطش، فلا ينافي أن شراب الجنة لا ظمأ بعده، كما أنه لا جوع بعد طعامها .

كذا اعتذر به جمع، وعندي أنه لا حاجة إليه، لجواز أن يقال: أن هذه الخصيصة تزول من طعام الجنة وشرابها إذا خرجا منها، ولا شك أن «الحوض» في «الموقف» لا في «الجنة». وأما إن قلنا أن الحوض بعد الصراط بجوار الجنة فلا إشكال.

وهذا إجمال قول **بعض المتأخرين.**

فإن قلت: بم بدلوا، بـ«**الكفر**» أم بـ«**المعاصي**»؟

قلت: كلاهما جائز، لكن المبدل بالارتداد مخلد في النار، والمبدل بالمعاصي في مشيئة الله تعالى حتى يمضي فيه مراده قيل، ويدخل فيه من «**غيّر سنة**» رسول الله ﷺ.

قال **البوني**: ويذادُ عنه المؤمن في وقت دون وقت.

وقيل: المذادون عن الحوض **المبتدعة** وهم أصناف كـ«**المعتزلة**» و«**القدرية**»، انتهى.

فإن قلت: قضية ما قدرت به «المتن» أنه لا يطرد عن الحوض إلا «الكفار» فيكون ساكتاً عن «عصاة المسلمين»، فهلا عممته؟

قلت: لأن الطرد لا يكون حقيقياً إلا إذا كان على التأبيد، والفرد عند الإطلاق يحمل على الحقيقيِّ لأنه الكامل، ما لم يصد عنه صادٌّ، ولم يوجد الصاد هنا، فتعين الحمل عليه ليفيد أن جميع أمة الإجابة تشرب منه، سواء عُذبوا أو لا، بأن عفى الله عنهم، فتأمله؟

لطيفة:

في الثعلبي عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن للحوض أربعة أركانٍ: ركن في يد أبي بكر، وركن في يد عمر، وركن في يد عثمان، وركن في يد علي بن أبي طالب، رضي الله تعالى عنه، فمن أحب أبا بكر وأبغض عمر لم يسقه أبو بكر، ومن أبغض أبا بكر وأحب عمر لم يسقه عمر، ومن أحب عثمان وأبغض علياً لم يسقه عثمان، ومن أحب علياً وأبغض عثمان لم يسقه علي، ومن أحسن القول في أبي بكر فقد أقام الدين، ومن أحسن القول في عمر فقد أوضح السبيل، ومن أحسن القول في عثمان فقد استنار بنور الله، ومن أحسن القول في علي فقد استمسك بالعروة الوثقى، ومن أحسن القول في أصحابي فهو مؤمن، ومن أساء القول في أصحابي فهو منافق**»[1]، انتهى.

قال القرطبي: وقد رفعه أيضاً صاحب «الغيلانيات» من حديث حميد عن أنس رضي الله تعالى عنه وساقه.

خاتمة:

لم أقف على من ذكر خلافاً في وجوده «اليوم» أو في «يوم القيامة» ولا على من قطع بأحد الأمرين، نعم، من قال: إنه الكوثر، فهو موجود اليوم؟

ففي الترمذي من حديث أنس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**بينا أنا أَسِيرُ في الجنّةِ، إذ عُرِض لِي نهرٌ حافّتاهُ قِبابُ اللُّؤلُؤِ، قُلتُ لِلملكِ: ما هذا؟ قال: هذا الكوثرُ الّذِي أعطاكهُ الله، قال: ثُمّ ضرب بِيدِهِ إلى طِينةٍ فاستخرج مِسكًا، ثُمّ رُفِعت لِي سِدرةُ المُنتهى فرأيتُ عِندها نُورًا عظِيمًا**»[2]، قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

وروى أيضاً من حديث عمر رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله ﷺ: «**الكوثرُ نهرٌ**

---

(١) ذكره في تفسيره (١٠: ٣٠٩).

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب في تفسير القرآن، باب من سورة الكوثر، حديث رقم (٣٣٦٠).

فِي الجنّةِ، حافّتاهُ مِن ذهبٍ، ومجراهُ على الدُّرِّ والياقُوتِ، تُربتُهُ أطيبُ مِن المِسكِ، وماؤُهُ أحلى مِن العسلِ، وأبيضُ مِن الثّلجِ»[1]، قال الترمذي: حديث حسن صحيح

تنبيه: لم أقف إلى الآن على أن «**السبعين ألفاً**» الذين يدخلون الجنة بغير حساب يشربون من الحوض، فمن وجده فليضفه ابتغاء لوجه الله تعالى.

تتمة: «**جربا**»، بالقصر، وقد تمد، قرية بالشام.

و«**أذرح**»، بذال معجمة، وحاء مهملة، قرية بينها وبين جربا غلوة سهم، كما قاله ابن الصلاح.

و«**أيلة**» مدينة كانت عامرة بطرف بحر القلزم من طرف الشام، وهي الآن خراب، وإليها تنسب العقبة المشهورة عند أهل مصر.

و«صنعا» بالمد، من اليمن، وبه خرج صنعاء الشام.

تنبيه: ظاهر قول **ابن حجر** السابق: وينقص إلى ثلاثة أيام، أنه لا ينقص عن هذا القدر، مع أن بين جربا وأذرح غلوة سهم فقط.

قلت: حديث كما بين «جربا» و«أذرح» فيه حذف من بعض الرواة، كما صرح بمعناه الدارقطني وغيره، وتقديره: كما بين مقامي وبين جربا وأذرح، فسقط لفظ «مقامي» و«بيني» فأشكل الحديث، نبه عليه **القاضي زكريا**.

* * *

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب في تفسير القرآن، باب من سورة الكوثر، حديث رقم (٣٣٦١).



وَوَاجِبٌ شَفَاعَـةُ الـمُشَفَّعِ   مُـحَمَّـدٍ مُـقَدَّمًـا لا تَـمنَعِ

* [مبحث في الشفاعة وحقائقها وأحكامها وأسرارها]:

ولما كانت «**الشفاعة**»، وهي:

- **لغة: الوسيلة والطلب.**

- **واصطلاحاً ما يأتي بيانه.**

من جملة ما يقع في المحشر يوم القيامة، ووقع فيها اختلاف الفرق المنسوبة إلى الإسلام في الجملة بعد أن أجمعوا على «**الشفاعة العظمى**» من طول الوقوف لتعجيل فصل القضاء، وفي رفع الدرجات للمطيعين في الجنة:

- **فأنكرتها المعتزلة، وهم جديرون بحرمانها، بناء على مذهبهم، من أنه لا يجوز الصفح والعفو عن الذنوب.**

- **وقالت المرجئة أيضاً: لا شفاعة، لأنه لا يضر مع الإيمان ذنب.**

- **وجوزها في أهل الكبائر بعد دخول النار وقبله أهل السنة عقلاً وأوجبوها سمعاً أشار إلى مذهب أهل السنة، فقال:**

(**وواجب**) سمعاً ـ **عندنا معاشر أهل السنة،** (**شفاعة**).

- **وهي عرفاً: سؤال الخير للغير.**

من الشفع ضد الوتر، كأن الشافع ضم سؤاله إلى سؤال المشفوع له، من شفع يشفع بفتح العين، يعني الفاء فيهما كما قاله النووي.

قال: وإنما ذكرته، وإن كان ظاهراً، إلا أني رأيت من يُصحفه، ولا خلاف فيه، يقال: شفع يشفع شفاعة فهو شافع وشفيع.

و**المشفِع** بكسر الفاء: الذي يقبل الشفاعة.

و(**المشفع**) بفتحها: الذي تقبل شفاعته، انتهى.

وهو **واجب آخر يتعين اعتقاده**، فقد نطقت بها الآيات، وتواترت بها في المعنى الأحاديث، وانعقد عليها إجماع السلف الصالح قبل ظهور المبتدعة، على أنك قد عرفت أنهم أيضاً وافقوا إجماع من قبلهم في الجملة.

غير أن **المعتزلة** قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات.

وعندنا ـ كما يعلم مما يأتي، يجوز أن تكون **لأهل الكبائر** أيضاً، في حط السيئات:

- **إما في العرصات.**

- **وإما بعد دخول النار.**

لما سيأتي من **دلائل العفو** عن الكبيرة.

ولما اشتهر، بل تواتر معنىً من أحاديث الشفاعة لأهل الكبائر، كقوله عليه الصلاة والسلام: «**ادّخرتُ شفاعتِي لِأهلِ الكبائِرِ مِن أُمّتِي**»[1]، وترك العقاب بعد التوبة واجب عند المعتزلة، فلا يكون للعفو والشفاعة في التائبين كبير فائدة، بل لا معنى له، فتعين حمله على من لم يتب منها.

وقد يستدل على هذا العرض:

بقوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [محمد: ١٩] أي لذنوب المؤمنين، فتعم الكبائر والصغائر.

وبقوله تعالى في حق الكفار: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]، فإن مثل هـذا

---

(١) أخرجه أبو داود من حديث أنس بن مالك في كتاب السنة، باب في الشفاعة، حديث رقم (٤٧٣٩)، والترمذي في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، حديث رقم (٢٤٣٥) وقال: حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وابن ماجه في كتاب الزهد، باب في ذكر الشفاعة، حديث رقم (٤٣١٠)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٣٢٢٢)، وابن حبان في صحيحه برقم (٦٤٦٨)، والطبراني في المعجم الكبير برقم (٧٤٩) و(١١٤٥٤).

الكلام إنما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم، فيقصد تقبيح حال الكفرة، وتخييب رجائهم، ليسوا كذلك، إذ لو لم تنفع الشفاعة أحداً لما كان في تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ.

وهذا الاستدلال بعد هذا التكليف لا يفيد إلا ثبوت **أصل الشفاعة**، كما أن حديثها الطويل الذي خرجه مسلم في صحيحه من رواية أبي هريرة كذلك.

ولا نزاع ـ كما قد علمت ـ في ثبوت أصلها.

قال سعد الملة والدين نعم، لو تم ما ذكره **بعض أصحابنا** من أن «**الشفاعة لا يجوز أن تكون حقيقة لزيادة المنافع، بل لإسقاط المضار فقط**»، والصغائر واجبة التكفير عند المعتزلة باجتناب الكبائر، فتعين أن تكون لإسقاط الكبائر، لكان في إثبات **أصل** الشفاعة إثبات المطلوب، إلا أن غاية ما تشبث به **ذلك البعض** فيما ذهب إليه، هو أن **الشفاعة** لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين في حقِّ النبي ﷺ حين نسأل الله تعالى زيادة كرامتِهِ، واللازم باطلٌ وفاقاً.

واعتُرِض، بأنه يجوز أن يعتبر فيها زيادة قيد، ككون الشفيع أعلى حالاً من المشفوع له، أو كون زيادة المنافع مجعولة ألبتة بسؤاله وطلبه.

وأجيب، بأن الشفيع قد يشفع لنفسه، فلا يكون أعلى، وقد يكون غير مطاع، فلا يقع المسئول، فضلاً عن أن يكون لأجل سؤاله.

فإن قيل، إطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل إلى إنكاره، كقول الشاعر[1]:

فذاكَ فَتًى إنْ تَأته في صَنيعَةٍ إلى مالِهِ لم تأته بشَفيع

وكما في منشور **دار الخلافة للسلطان محمود**: ولليناك كور خراسان، ولقبناك بيمين الدولة، وأمين الملة، **بشفاعة أبي حامد الأسفرايني**.

قلنا: نعم، لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا.

---

(١) البيت من [الطويل]، ويُنسب للحطيئة، جرول بن أوس.

* [تعيين صاحب الشفاعة]:

ولما كان المشفع عاماً شائعاً غير مفيد لتعيين من وجبت له الشفاعة أبدل منه:

- **(محمد) نبينا ﷺ.**

وجعلنا من أهل شفاعته الملازمين لسنته وطاعته.

وأشار بقوله:

- **(مقدماً).**

بمعنى متقدماً بتقديم الله له ﷺ على غيره من جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين، إلى واجب ثالثٍ يتحتمُ اعتقاده، ففي حديث مسلم الذي أشرنا إليه، امتناع جميع رؤساء الأنبياء وعظمائهم من الإقدام عليها، والاعتذار بأمور أبدوها، وذهابهم إلى سيدهم العظيم، ومقدمهم الكريم: محمد ﷺ، حتى لا يتخيل الأوهام، ولا تميل الأفهام إلى أن في غيره ﷺ أهلية استحقاق ذلك المقام، فينهض عليه الصلاة والسلام قائلاً: أنا لها أنا لها، فيذهب فيسجد في الجنة تحت عرش الرحمن مقدار جمعة من جمع الدنيا، فيؤذن له في الشفاعة، فيشفع[(١)].

وفي حديث الصحيحين: «**أنا أوَّلُ شافِعٍ، وأوّلُ مُشفّع**»[(٢)].

* [في الشفاعات التي يقيم الله تعال نبيه ﷺ فيها]:

وله عليه الصلاة والسلام **شفاعات**، ذكر القاضي والنوويُّ منها خمسًا:

إحداها: وهي أعظمها وأعمها، **شفاعته ﷺ بعد أن يتكلم عظماء الأمم**، لما يطول القيام لرب العالمين فإنهم يشرعون في ذلك بعد وقوف الخلائق ثلاثة آلاف سنة وترددهم بين آدم

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التوحيد، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، حديث رقم (٧٥١٠)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم (١٩٣).

(٢) سبق تخريجه.

ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم الصلاة والسلام ونبيه عليه وعليهم الصلاة والسلام خمسة آلاف سنة إذ بين سؤال كل نبيين ألف سنة كما قاله ابن حجر وغيره، كالقرطبي، للإراحة من طول الوقوف، وتجرع غصص أهل الموقف، حتى يقول أكابر الناس وفضلاؤهم: ألا تذهبون إلى من يشفع لكم عند ربكم في انصرافكم من موقفكم هذا، ولو إلى النار، فيا له من مقام محمود يحقق عليه لواء عز معقود، يهتدي به إلى حوض مورود، وفضل مشهود، قد قدمته جميع الأنبياء به والرسل تقديم مخدوم على خدم.

وهذه الشفاعة مختصة به عليه الصلاة والسلام، وتسمى **الشفاعة العظمى**.

والثانية: في **إدخال قوم الجنة بغير حساب**، وهذه أيضاً وردت لنبينا محمد ﷺ، وقد ذكرها مسلمٌ.

الثالثة: لقوم **استوجبوا النار**، فيشفع فيهم نبينا ﷺ، ومن يشاء الله تعالى، فلا يدخلونها.

الرابعة: فيمن **دخل النار من المذنبين المؤمنين**، فقد جاءت الأحاديث بإخراجهم من النار بشفاعة نبينا ﷺ والملائكة وإخوانهم من المؤمنين، ثم يخرج الله تعالى منها كل من لم يكن له عمل خير ولم يدل على إيمانه إلا قوله: لا إله إلا الله، كما جاء في الحديث، ولا يبقى في جهنم إلا الكافرون.

الخامسة: الشفاعة **في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها**، وهذه لا ينكرها **المعتزلة**، ولا ينكرون أيضاً شفاعة الحشر الأولى، انتهى كلام **القاضي**.

والحاصل أن «**الشفاعة العظمى**» مختصة به عليه الصلاة والسلام.

واختلف الناس في **الشفاعة في دخول قوم الجنة بغير حساب**:

- فالذي قاله **القاضي**، وتبعه عليه **النووي**، أنها مختصة به عليه الصلاة والسلام.

- وتردد **ابن دقيق العيد** في الاختصاص، وتبعه **السبكي** قائلاً: لم يرد فيه شيء، ومثله لا يدرك بالقياس والاجتهاد.

وأما الشفاعة بعد ضرب الصراط في قوم استوجبوا النار فلا يدخلونها:

- **فالذي قاله القاضي، وتبعه عليه صاحب «جمع الجوامع»، عدم اختصاصها به عليه الصلاة والسلام.**

- **وتردد النووي في ذلك، قال السبكيُّ: لأنه لم يرد نص صريح بذلك، ولا بنفيه.**

وأما الشفاعة في إخراج من دخل النار من الموحدين، فأطبقوا على عدم اختصاصها به عليه الصلاة والسلام، كما يأتي، بشرط أن يكون له عمل خير زائد على الإيمان.

أما الشفاعة لمن في قلبه مثقال ذرة من الإيمان لإخراجه من النار، فمختصة به عليه الصلاة والسلام كما قاله **القاضي** وغيره.

وأما الشفاعة في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها، فجوز النووي اختصاصها به عليه الصلاة والسلام، كما في «**الروضة**» له، وجزم القرافي في كتاب «**الانتقاد**» باختصاصها به عليه الصلاة والسلام.

وزاد غيرهما: **شفاعته عليه الصلاة والسلام في تخفيف عذاب القبر،** لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث القبرين: «**إنّهما ليُعذّبانِ**»[1]، فأجبت شفاعتي أن يخفف عنهما ما دام هذان القضيبان رطبين، قاله **الزركشي.**

وشفاعته عليه الصلاة والسلام في بعض الكفار بالتخفيف، كشفاعته في نقل أبي طالب من غمرات النار إلى ضحضاحها.

قال **بعض التونسيين:** وفي كون هذه شفاعة نظر، وقول **بعض المتأخرين،** لأنه نقله من غمرات إلى ضحضاح، يعني والضحضاح أخف واضح.

وشفاعته في أبي لهب بعتقه ثويبه لما بشرته بمولده عليه الصلاة والسلام، فصار يسقى كل ليلة اثنين من نقرة إبهامه ما يجد منه أليم العذاب، وفيه من البحث إن صح، ما في الذي قبله.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث ابن عباس، كتاب الوضوء، باب ما جاء في غسل الوضوء، حديث رقم (٢١٨).

وقد أورد **القرطبي** سؤالاً وجوابه **فقال**: **فإن قيل**: فقد قال الله تعالى ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]، **قيل**: لا ينفع في الخروج من النار، كعصاة الموحدين الذين يخرجون من النار ويدخلون الجنة، انتهى.

قلت: وفيه إجمال، لإيهامه أنه يخفف عنهم من عذاب الكفر، وهو فاسد بنص القرآن، أنه لا يخفف ولا يفتر عنهم.

والظاهر أن هذا «**التخفيف**» إنما هو في عذاب ما زاد على الكفر من الفروع، وما يجري مجْراها.

وشفاعته ﷺ **لمن مات بالمدينة**.

وشفاعته عليه الصلاة والسلام **لمن صبر على لأواء المدينة**.

وشفاعته **تفتح باب الجنة**.

وشفاعته **لمن زاره بعد موته**.

وشفاعته **لمن أجاب المؤذن ودعا له** عليه الصلاة والسلام بالوسيلة.

كما ذكر هذه «**الخمسة**» الشمني في «**حاشية الشفاء**»

وشفاعته **لجماعة من صلحاء المؤمنين** ليتجاوز عن تقصيرهم في الطاعات.

وشفاعته ﷺ **في أطفال المشركين**، فيدخلون الجنة، قاله **زكريا الأنصاري** في «**شرح البخاري**».

وشفاعته عليه الصلاة والسلام **لمن صلى عليه ليلة الجمعة أو يومها**.

وشفاعته **لمن حفظ عنه أربعين حديثاً** من أمر الدين **وعمل بها**.

وشفاعته **لمن صام شعبان لحبه** ـ عليه الصلاة والسلام – **صيامه**.

وشفاعته لمن مدح آل البيت وأثنى عليهم، ذكره **ابن التلمساني**.

وكل هذه وردت فيها أحاديث تركت ذكرها اختصاراً، وملخصه على ما قاله **القاضي** وأقره عليه في «**التذكرة**»، **أن له عليه الصلاة والسلام خمس شفاعات**:

الشفاعة العظمى، وهي الأولى.

والثانية: في إدخال قوم الجنة بغير حساب.

والثالثة: في قوم استوجبوا النار بذنوبهم، فيشفع فيهم **محمد** ﷺ ومن شاء الله أن يشفع، فيدخلون الجنة، وهذه أنكرتها **المبتدعة** و**الخوارج** بناء على أصولهم الفاسدة، وهي الاستحقاق العقلي المبني على التحسين والتقبيح العقليين.

الرابعة: فيمن دخل النار من المذنبين، فيخرج بشفاعة نبينا ﷺ وغيره من الأنبياء والملائكة وإخوانهم المؤمنين.

قال **القرطبي**: وهذه الشفاعة **أنكرتها المعتزلة أيضاً**، وإذا منعوها فيمن استوجب النار بذنبه، وإن لم يدخلها، فأحرى أن يمنعوها فيمن دخلها.

الخامسة: في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها، وترفيعها، قال **القاضي**، وهذه الشفاعة لا ينكرها المعتزلة كما لا ينكر الشفاعة الأولى.

تنبيه:

قول القاضي «**خمس**» مفهومه مفهوم عدد، فلا ينافي ما مر من زيادة عددها على ذلك، والظاهر، أن قول النقاش لرسول الله ﷺ: ثلاث شفاعات: **العامة**، وشفاعة في **السبق إلى الجنة**، وشفاعة في **أهل الكبائر**.

وقول **ابن عطية أبي محمد** في «**تفسيره**»: المشهور أنهما شفاعتان: **العامة**، وشفاعة في **إخراج المذنبين من النار**، وهذه الشفاعة لا يتدافعها الأنبياء، بل يشفعون، ويشفع العلماء، خلاف كما فهم **القرطبي**، ويحتمل أنه اقتصار على مدلول الشفاعة الحقيقي، أو على المشهور منها، كما أشار إليه الثاني.

تنبيه: علم من «النظم»، ثلاثة واجبات:

- **وهي الشفاعة.**
- **وقبولها.**
- **وتقدمه عليه الصلاة والسلام بها على غيره.**

وهاهنا:

- **واجب آخر، وهو أنه عليه الصلاة والسلام أول من تنشق الأرض عنه.**
- **وثان، وهو أنه أول وارد المحشر.**

وحديث «**سبق موسى بن عمران**» يكلمنا عليه في مبحث «النفخ» بما يدفع معارضته، لما هنا.

- **وثالث، وهو أنه أول من يدخل الجنة.**

وأشار بقوله: (لا تمنع) أنت شفاعته عليه الصلاة والسلام - فلا يعتقد امتناعها في أهل الكبائر وغيرهم، لا قبل دخولهم النار ولا بعده - إلى رد مذهب المعتزلة ومن وافقهم ممن قال بامتناعها في الجملة، على ما مر تفصيله، **محتجين بوجوه:**

الأول: الآيات الدالة على **نفي الشفاعة بالكلية**، فيخص المطيع والتائب، بالإجماع، فيبقى حجة فيما وراء ذلك، مثل:

- **قوله تعالى**: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا﴾ [البقرة: ٤٨] **الآيتين، فالضمير في**: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾، ﴿وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: ١٢٣] **للنفس المنفية العامة.**
- **وكقوله تعالى**: ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥٤].
- **وكقوله تعالى**: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، **أي يجاب، يعني: لا شفاعة أصلاً، على طريقة قوله**: [عمرو بن أحمر، من السريع]

... ... ولا تَرى الضَّبَّ بها يَنْجَحِر

- وكقوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [المائدة: ٧٢].

الثاني: ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقاً، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، فإنه ليس بمرتضى، أو مفهوماً، كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧]، ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء.

الثالث ماسياتي من الايات المشعرة بخلود الفاسق ولو كانت شفاعة لما كان له خلود.

الرابع: الإجماع على الدعاء بقولنا: اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد، ولو خصت الشفاعة بأهل الكبائر لكان ذلك دعاء يجعله منهم.

والجواب عن الأول، بعد تسليم العموم في الزمان والأحوال والأشخاص، أنها تختص بالكفار جمعاً بين الأدلة، على أن الظالم على الإطلاق هو الكافر، وإن نفى النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة، لأنها طلب مع خضوع، والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة، واستبعاد هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم على حد ما مر بيانه في **مباحث الرؤية**.

وعن الثاني، أنا لا نسلم أن من ارتضى لا يتناول الفاسق، فإنه مرضي من جهة الإيمان والعمل الصالح، وإن كان مبغوضاً من جهة المعصية، بخلاف الكافر المتصف بمثل العدل أوالجور، فإنه ليس بمرضي عند الله تعالى أصلاً، لفوات أصل الحسنات، وأساس الكمالات، وهو الإيمان، ولا نسلم أن الذين تابوا لا يتناول الفاسق، فإن المراد تابوا عن الشرك؛ إذ لا معنى لطلب المغفرة لمن تاب من المعاصي وعمل صالحاً عندكم لكونه عبثاً أو طلباً لترك الظلم بمنع المستحق حقه، هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه.

وعن الثالث، بما سيأتي في مسألة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة.

وعن الرابع، أن المراد: اجعلنا من أهل الشفاعة، على تقدير المعاصي، كما في قولنا: اجعلنا من أهل المغفرة، وأهل التوبة.

وتحقيقه: أن المتصف بالصفات، إذا اختص بكرامة منشأها بعض تلك الصفات دون بعض، لم يكن استدعاء أهلية تلك الكرامة إلا استدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة، ألا ترى أن المعالجة وإن لم تكن إلا لمريض لكن قولك: اللهم اجعلني من أهل العلاج، ليس طلباً للمرض، بل لقوة المزاج التي يمكن معها المعالجة، فكذا الشفاعة، وإن اختصت بأهل الكبائر، لكن منشأها الإيمان، وبعض الحسنات التي تصير سبباً لرضى الشفيع عليه، وميله إليه.

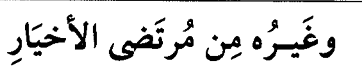
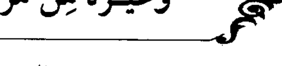
وبهذا يخرج الجواب عما قالوا، أن من حلف بالطلاق «أن يعمل ما يجعله أهلاً للشفاعة»، أنه يؤمر بالطاعات، لا المعاصي، انتهى **كلام السعد**.

ويستفاد من كلام **القاضي** جواب آخر عن هذا الأخير، **ولفظه**: وقد عرف بالنقل المستفيض سؤال السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم شفاعة نبينا ﷺ، ورغبتهم فيها، وعلى هذا لا يلتفت إلى قول من قال أنه يكره أن يسأل العبد ربه تعالى أن يرزقه شفاعة النبي ﷺ لكونها لا تكون إلا للمذنبين، فإنها قد تكون كما قدمنا لتخفيف الحساب، وزيادة الدرجات، ثم كل عاقل معترف بالتقصير محتاج إلى العفو عن معتد بعمله، مشفق من أن يكون من الهالكين، ويلزم هذا القائل أن لا يدعو بالمغفرة والرحمة لأنهما لأصحاب الذنوب، وهذا كله خلاف ما عرف من دعاء السلف والخلف، هذا آخر كلامه.

وقد أقره عليه **النووي** ومن بعده.

قلت: والظاهر أن قول: اللهم شفع فيَّ النبي ﷺ، وأدخلني في شفاعته، واجعلني مما تناله شفاعته كذلك.

وقد سأل جماعة من أكابر الصحابة وعلمائهم النبي ﷺ أن يشفع لهم، فلم ينكر عليهم، كأبي عبيدة بن الجراح، ومعاذ بن جبل، وأبي موسى الأشعريّ، وأبي طلحة الأنصاريّ، وعوف بن مالك، وقد بسط القرافيُّ القول في أحاديث سؤالهم إياه الشفاعة: تصحيحاً وتضعيفاً وتحسيناً، في جزء مستقل، وما قاله **القاضي** مثله قول **ابن رشد**: لا يأنف أحد أن يقول: اللهم اجعلني ممن تناله شفاعة محمد ﷺ، والله تعالى أعلم.

وغَيـرُه مِن مُرتَضى الأخيَارِ   يَشفَع كمـا قَدجَاءَفي الأخبَارِ

*** [من أعطي من الشفاعات غير السيد الأعظم ﷺ]:**

ولما كانت **الشفاعة في أرباب الكبائر ليست خاصة بنبينا عليه الصلاة والسلام**، وإن كان مقدماً فيها على غيره، كما مر قال:

(وغيره)، أي وغير النبي ﷺ، **(من مرتضى)**: اسم مفعول، ارتضى، فهو بيان للضمير، أي وغيره عليه الصلاة والسلام، ممن ارتضاه الله للشفاعة، ورضى قوله فيها، من **الطوائف (الأخيار)**، أي المكرمين المختارين، الذين اصطفاهم الله لطاعته، وارتضاهم للقيام بدينه وشرائعه، من سائر الأنبياء والمرسلين، والملائكة والمقربين، والعلماء، والعاملين، والشهداء المحتسبين، **(يشفع)** كل واحد منهم على قدر جاهه ومقامه عند الله تعالى **في أرباب الكبائر**، والجزم بهذا الحكم، أو: والاستشفاع الواقع من غيره عليه الصلاة والسلام فيمن ذكر، **(كما)**، أي لأجل الحديث، أو مماثل للحديث، الدال على ذلك الثابت بالنقل الصحيح، حسبما **(قد جاء)**، أي رُوِى ونُقِل **(في)** عداد **(الأخبار)**.

والأحاديث الدالة على ذلك مما أجمع عليه أهل السنة، وعلماء النقل:

ففي ابن ماجة عن عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**يشفعُ يوم القِيامةِ ثلاثةٌ: الأنبِياءُ، ثُمّ العُلماءُ، ثُمّ الشُّهداءُ**»[1].

وفي حديث ابن مسعود: «**يشفع نبيكم رابع أربعة: جبريل، ثم إبراهيم، ثم موسى أو عيسى، ثم نبيكم ﷺ، ثم الملائكة، ثم النبيون، ثم الشهداء**»[2].

وفي رواية لأبي الزعراء عنه: «**ثم يأذن الله في الشفاعة فيقوم روح القدس جبريل، ثم يقوم إبراهيم، ثم يقوم عيسى أو موسى ـ الشك من أبي الزعراء الراوي عن عبد الله ـ ثم يقوم**

---

(١) أخرجه في أبواب الزهد، باب ذكر الشفاعة، حديث رقم (٤٣١٣)، قال البوصيري في مصباح الزجاجة: «هذا إسناد ضعيف لضعف علاق بن أبي مُسلم».

(٢) أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده برقم (٣٨٩).

نبيكم رابعاً فيشفع لا يشفع أحد من بعده في أكثر مما يشفع وهو المقام المحمود الذي قال الله تعالى ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ [الإسراء: ٧٩]»(١).

وأخرج الترمذي عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: **«إن مِن أُمّتي من يشفعُ للفئامِ مِن النّاسِ ومنهُم من يشفعُ للقبيلةِ، ومِنهُم من يشفعُ للعصبةِ، ومنهُم من يشفعُ للرّجُلِ حتّى يدخُلُوا الجنّة»**(٢)، قال: حديث حسن.

وفي «مسند البزار» عن ثابت أنه سمع أنس بن مالك يقول: قال رسول الله ﷺ: **«إنّ الرّجُل ليشفعُ لِلرّجُلينِ والثّلاثةِ»**(٣).

وفي «الشفاء» عن كعب الأحبار: **«إن لكل رجل من الصحابة شفاعة»**.

واعلم وفقك الله أن الشفاعة العظمى أول الشفاعات، وهي لفصل القضاء، فعندها تؤمر كل أمة باتباع ما كانت تعبد، وذلك أول الفصل، وللإراحة من هول الموقف، وأول المقام المحمود، ثم تمييز المؤمنين من المنافقين، ثم الشفاعة في المذنبين، ثم الوزن، ثم المرور على الصراط، وهي لمحمد ﷺ، ثم الشفاعة فيمن دخل النار كذلك، وعلى هذا تنتظم الأحاديث، وتترتب معانيها.

تنبيه: ربما يدخل في غيره ربُّ العالمين، ففي الصحيح: **«ثُمّ أرجعُ إلى ربِّي في الرّابعةِ، فأحمدُهُ بِتِلك المحامِدِ، ثُمّ أخِرُّ لهُ ساجِدًا، فيقالُ لِي: يا مُحمّدُ، ارفع رأسك، وقُل يُسمع لك، وسل تُعط، واشفع تُشفّع، فأقُولُ: يا ربِّ، ائذن لِي فيمن قال: لا إله إلّا الله، قال: ليس ذاك لك ـ أو قال: ليس ذاك إليك ـ ولكِن وعِزّتِي وكِبرِيائِي وعظمتِي وجِبرِيائِي، لأُخرِجنّ من قال: لا إله إلّا الله»**(٤).

---

(١) قال ابن حجر في الفتح (١١: ٤٢٧): «وهذا الحديث لم يصرح برفعه وقد ضعفه البخاري وقال المشهور قوله ﷺ أنا أول شافع قلت وعلى تقدير ثبوته فليس في شيء من طرقه التصريح بأنه المقام المحمود».

(٢) أخرجه في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، حديث رقم (٢٤٤٠).

(٣) أخرجه برقم (٦٩٢١).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم (١٩٣).

والمعنى: لأتفضلن عليهم بإخراجهم بغير شفاعة، كما في حديث: «شفعتِ الملائكةُ، وشفع النّبِيُّون، وشفع المُؤمِنُون، ولم يبق إلّا أرحمُ الرّاحِمِين»[١].

خاتمة:

حديث «الشفاعة» الذي سبقت منا إشارة إليه، هو ما رواه أبو هريرة، قال: «أُتِي رسول الله ﷺ يوم بِلحمٍ فرُفِع إليهِ الذِّراعُ، وكانت تُعجِبُهُ فنهش مِنها نهشةً، ثُمّ قال: « أنا سيِّدُ النّاسِ يوم القِيامةِ، وهل تدرُون بما ذاك؟ يجمعُ الله يوم القيامة الأوّلِين والآخِرين في صعِيدٍ واحِدٍ، يُسمِعُهُمُ الدّاعِي وينفُذُهُمُ البصرُ، وتدنُو الشّمسُ، فيبلُغُ النّاس مِن الغمِّ والكربِ ما لا يُطِيقُون ولا يحتمِلُون، فيقُولُ بعض النّاسُ لبعض: ألا ترون ما قد بلغكُم، ألا تنظُرُون من يشفعُ لكُم إلى ربِّكُم؟ فيقُولُ بعضُ النّاسِ لِبعضٍ: عليكُم بِآدم، فيأْتُون آدم عليهِ السّلامُ فيقُولُون لهُ: أنت أبُو البشرِ، خلقك الله بِيدِهِ، ونفخ فيك مِن رُوحِهِ، وأمر الملائِكة فسجدُوا لك، اشفع لنا إلى ربِّك، ألا ترى إلى ما نحنُ فيهِ، ألا ترى إلى ما قد بلغنا؟ فيقُولُ آدمُ: إنّ ربِّي قد غضِب اليوم غضبًا لم يغضب قبلهُ مِثلهُ، ولن يغضب بعدهُ مِثلهُ، وإنّهُ قد نهانِي عنِ الشّجرةِ فعصيتُهُ، نفسِي نفسِي، اذهبُوا إلى غيرِي، اذهبُوا إلى نُوحٍ، فيأْتُون نُوحًا فيقُولُون: يا نُوحُ، إنّك أنت أوّلُ الرُّسُلِ إلى أهلِ الأرضِ، وقد سمّاك الله عبدًا شكُورًا، اشفع لنا إلى ربِّك، ألا ترى إلى ما نحنُ فيهِ؟الا ترى ماقد بلغنا فيقُولُ: إنّ ربِّي عزّ وجلّ قد غضِب اليوم غضبًا لم يغضب قبلهُ مِثلهُ، ولن يغضب بعدهُ مِثلهُ، وإنّهُ قد كانت لِي دعوةٌ دعوتُها على قومِي، نفسِي نفسِي، اذهبُوا إلى غيرِي، اذهبُوا إلى إبراهِيم، فيأْتُون إبراهِيم فيقُولُون: يا إبراهِيمُ أنت نبِيُّ الله وخلِيلُهُ مِن أهلِ الأرضِ، اشفع لنا إلى ربِّك ألا ترى إلى ما نحنُ فيهِ، الا ترى ماقد بلغنا ،فيقُولُ لهُم: إنّ ربِّي قد غضِب اليوم غضبًا لم يغضب قبلهُ مِثلهُ، ولن يغضب بعدهُ مِثلهُ، وإِنِّي قد كُنتُ كذبتُ ثلاث كذِباتٍ ـ فذكرهُنّ أبُو حيّان في الحدِيثِ ـ نفسِي نفسِي، اذهبُوا إلى غيرِي، اذهبُوا إلى مُوسى فيأْتُون، مُوسى فيقُولُون: يا مُوسى أنت رسُولُ الله، فضّلك الله بِرِسالتِهِ وبِكلامِهِ على النّاسِ، اشفع لنا إلى ربِّك، ألا ترى

---

(١) سبق تخريجه.

إلى ما نحنُ فيهِ؟ فيقُولُ: إنّ ربِّي قد غضِب اليوم غضبًا لم يغضب قبلهُ مِثلهُ، ولن يغضب بعدهُ مِثلهُ، وإنِّي قد قتلتُ نفسًا لم أُومر بِقتلِها، نفسِي نفسِي، اذهبُوا إلى غيرِي، اذهبُوا إلى عِيسى ابنِ مريم، فيأتُون عِيسى، فيقُولُون: يا عِيسى أنت رسُولُ الله، وكلِمتُهُ ألقاها إلى مريم ورُوحٌ مِنهُ، وكلّمت النّاس في المهدِ صبِيًّا، اشفع لنا إلى ربِّك ألا ترى إلى ما نحنُ فيهِ؟ فيقُولُ عِيسى: إنّ ربِّي قد غضِب اليوم غضبًا لم يغضب قبلهُ مِثلهُ قطُّ، ولن يغضب بعدهُ مِثلهُ، ولم يذكُر له ذنبًا، نفسِي نفسِي اذهبُوا إلى غيرِي اذهبُوا إلى مُحمّدٍ، فيأتُون مُحمّدًا فيقُولُون: يا مُحمّدُ أنت رسُولُ الله وخاتِمُ الأنبِياءِ، وقد غفر الله لك ما تقدّم مِن ذنبِك وما تأخّر، اشفع لنا إلى ربِّك ألا ترى إلى ما نحنُ فيهِ، فأنطلِقُ فآتِي تحت العرشِ، فأقعُ ساجِدًا لِربِّي عزّ وجلّ، ثُمّ يفتحُ الله عليّ مِن محامِدِهِ وحُسنِ الثّناءِ عليهِ شيئًا، لم يفتحهُ لأحدٍ قبلِي، ثُمّ يُقالُ: يا مُحمّدُ ارفع رأسك سل تُعطه، واشفع تُشفّع فأرفعُ رأسِي، فأقُولُ: أُمّتِي يا ربِّ، أُمّتِي يا ربِّ، أُمّتِي يا ربِّ، فيقالُ: يا مُحمّدُ أدخِل مِن أُمّتِك من لا حِساب عليهِم مِن البابِ الأيمنِ مِن أبوابِ الجنّةِ، وهُم شُركاءُ النّاسِ فيما سِوى ذلِك مِن الأبوابِ، ثُمّ قال: والّذِي نفسِي بِيدِهِ، إنّ ما بين المِصراعينِ مِن مصارِيعِ الجنّةِ، كما بين مكّة وحِمير ـ أو كما بين مكّة وبُصرى»[1]، انتهى.

وثبت في «مسلم» أنهم «سبعون ألفاً»، وفيه ما يعرفه من أحاط علماء بما قدمناه في مباحثه، أو راجع «شرحه».

نعم، حديث أنس بن مالك في «الشفاعة» من رواية معبد بن هلال العنزي عنه نص في محل النزاع، قال: حدثنا محمد ﷺ قال: **«إذا كان يومُ القِيامةِ ماج النّاسُ بعضُهُم إلى بعضٍ، فيأتُون آدم فيقُولُون لهُ: اشفع لِذُرِّيّتِك، فيقُولُ: لستُ لها، ولكِن عليكُم بِإبراهِيم عليهِ السّلامُ، فإنّهُ خلِيلُ الله، فيأتُون إبراهِيم فيقُولُ: لستُ لها ولكِن عليكُم بِمُوسى عليهِ السّلامُ، فإنّهُ كلِيمُ الله، فيؤتى مُوسى، فيقُولُ: لستُ لها، ولكِن عليكُم بِعِيسى عليهِ السّلامُ، فإنّهُ رُوحُ الله وكلِمتُهُ،**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب التفسير القرآن، باب: ﴿ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء: ٣]، حديث رقم (٤٧١٢)، ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم (١٩٤).

فيؤتى عِيسى، فيقُولُ: لستُ لها، ولكِن عليكُم بِمُحمّدٍ ﷺ، فأُوتى، فأقُولُ: أنا لها، فأنطلِقُ فأستأذِنُ على ربِّي، فيؤذنُ لِي، فأقُومُ بين يديهِ فأحمدُهُ بِمحامِد لا أقدِرُ عليهِ الآن، يُلهِمُنِيهِ الله، ثُمّ أخِرُّ لهُ ساجِدًا، فيقالُ لِي: يا مُحمّدُ، ارفع رأسك، وقُل: يُسمع لك، وسل تُعطه، واشفع تُشفّع، فأقُولُ: ربِّ، أُمّتِي أُمّتِي، فيقالُ: انطلِق، فمن كان في قلبِهِ مِثقالُ حبّةٍ مِن بُرّةٍ، أو شعِيرةٍ مِن إيمانٍ، فأخرِجهُ مِنها، فأنطلِقُ فأفعلُ، ثُمّ أرجعُ إلى ربِّي فأحمدُهُ بِتِلك المحامِدِ، ثُمّ أخِرُّ لهُ ساجِدًا، فيقالُ لِي: يا مُحمّدُ، ارفع رأسك، وقُل يُسمع لك، وسل تُعطه، واشفع تُشفّع، فأقُولُ: أُمّتِي أُمّتِي، فيقالُ لِي: انطلِق فمن كان في قلبِهِ مِثقالُ حبّةٍ مِن خردلٍ مِن إيمانٍ فأخرِجهُ مِنها، فأنطلِقُ فأفعلُ، ثُمّ أعودُ إلى ربِّي فأحمدُهُ بِتِلك المحامِدِ، ثُمّ أخِرُّ لهُ ساجِدًا، فيقالُ لِي: يا مُحمّدُ، ارفع رأسك، وقُل يُسمع لك، وسل تُعطه، واشفع تُشفّع، فأقُولُ: يا ربِّ، أُمّتِي أُمّتِي، فيقالُ لِي: انطلِق فمن كان في قلبِهِ أدنى أدنى أدنى مِن مِثقالِ حبّةٍ مِن خردلٍ مِن إيمانٍ فأخرِجهُ مِن النّارِ فأنطلِقُ فأفعلُ»[1].

زاد الحسن في روايته عنه: **«ثُمّ أرجعُ إلى ربِّي في الرّابِعةِ، فأحمدُهُ بِتِلك المحامِدِ، ثُمّ أخِرُّ لهُ ساجِدًا، فيقالُ لِي: يا مُحمّدُ، ارفع رأسك، وقُل يُسمع لك، وسل تُعط، واشفع تُشفّع، فأقُولُ: يا ربِّ، ائذن لِي فيمن قال: لا إله إلّا الله، قال: ليس ذاك لك - أو قال: ليس ذاك إليك - ولكِن وعِزّتِي وكِبرِيائِي وعظمتِي وجِبرِيائِي، لأُخرِجنّ من قال: لا إله إلّا الله»**[2].

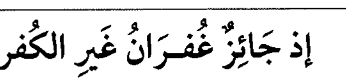
وفي «الشفاء» عن أبي موسى رضي الله عنه ،عنه عليه الصلاة والسلام: **«خيرت بين أن يدخل نصف أمتي الجنة وبين الشفاعة فاخترت الشفاعة، فإنها أعم أترونها للمتقين لا ولكنها للمذنبين الخطائين»**[3].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب التفسير القرآن، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، حديث رقم(٧٥١٠)، ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم (١٩٣).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم (١٩٣).

(٣) أخرجه ابن ماجه من حديث أبي موسى الأشعري، كتاب الزهد، باب في ذكر الشفاعة، حديث رقم =



إذ جَائِزٌ غُفـرَانُ غَيرِ الكُفر   فَـلا نُكَـفِّـر مُؤمِنًـا بالوزرِ

وفيه عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، قلت: **يا رسول الله ماذا ورد عليك في الشفاعة،** قال: «**شفاعتِي لِمَن شهِد أن لا إله إلّا الله مُخلِصًا، يُصدِّقُ قلبُهُ لِسانَهُ**»[1].

فإن قلت: فما الجواب عن حديث: «**لا تنال شفاعتِي أهل الكبائِر من أمتِي**»[2].

قلت: قول العلماء أنه موضوعٌ مطروحٌ باتفاق النقلةِ كافةً، على أنه لو سلمت صحته، أمكن حمله على من ارتد منهم.

فإن قلت: فهل في شفاعة غيره ترتيب يجب اعتقاده.

قلت: لم أقف على ذلك مصرحاً به في كلام أحد إلا ما يوهمه بعض روايات متعارضة سبق شيء منها، فليلتمس ابتغاء للثواب.

قال **بعضهم**: وحقيق من أنكر الشفاعة بأن لا تناله، نسأل الله المان بفضله أن لا يحرمنا الشفاعة بجاه أشرف أهل الشفاعة عليه الصلاة والسلام كل وقت وساعة.

* [دليل جوازها عقلاً]:

ثم أشار إلى دليل جواز الشفاعة عقلاً، وإن كانت واجبةً شرعاً بقوله:

(**إذ**)، هي تعليلية وقعت علة للنهي، أي لا يمنع الشفاعة شرعاً، لما ورد في إثباتها، ولا يمنعها عقلاً، لأنه: (**جائز**) **عقلاً وسمعاً**، عليه تعالى، تفضلاً وإحساناً، وقوع (**غفران**) جميع الذنوب:

= (٤٣١١)، وأحمد في مسنده برقم (٥٤٥٢)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (١٣٩٠٠)، قال البوصيري في مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه (٤: ٢٦٠): إسناده صحيح، وقال الهيثمي: «ورجال الطبراني رجال الصحيح غير النعمان بن قراد، وهو ثقة».

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (١٠٧١٣)، والطبراني في الأوسط برقم (٧٨٤).

(٢) انظر: أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب (١: ١٦٦) فقد قال عنه الحوت: «فإنَّهُ لم يصح وهُو من أكاذيب المُعتزلة».

- **صغائر كانت أو كبائر.**

- **أصر عليها أو لا.**

- **تاب منها أو لا.**

إذا كانت تلك الذنوب (غير) جريمةِ (الكفرِ)، فلا يقع العفو منه تعالى عنه بسائر أنواعه:

- **نفاقاً كان أو ارتداداً.**

- **إشراكًا كان أو لا.**

وإذا جاز عليه غفران ما سوى الكفر بلا شفاعة، فبالشفاعة أولى.

وهو دليل إقناعي يفيد المسترشد ولا يفحم الخصم المعاند لعدم موافقته عليه، فإن الأمة اتفقت على ما نطق به الكتاب والسنة، مِن أنّ الله تعالى عفوٌّ غفورٌ، وأنه يعفو عن الصغائر مطلقاً، وعن الكبائر بعد التوبة، ولا يعفو عن الكفر قطعاً، وإن جاز عقلاً.

ومنع بعضهم الجواز العقلي أيضاً، محتجاً، بأن العفو عنه مخالف لحكمة التفرقة بين من أحسن غاية الإحسان، ومن أساء غاية الإساءة.

وأيضاً، الكفرُ نهاية في الجناية، لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة أصلاً، فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة، وأيضا الكافر يعتقده خفائا فلا يطلب له عفوا و مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة.

وأيضاً، هو اعتقاد الأبد، فيوجب جزاء الأبد، بخلاف سائر الذنوب في ذلك.

قلت: الحق الأول، وبه جزم النووي، ولنذكر كلامه لما فيه من الفوائد حيث قال في حديث: **«قال رجُلٌ لم يعمل حسنةً قطُّ، لِأهلِهِ: إذا مات فحرِّقُوهُ، ثُمّ اذرُوا نِصفهُ في البرِّ ونِصفهُ في البحرِ، فوالله لئِن قدر الله عليهِ ليُعذِّبنّهُ عذابًا لا يُعذِّبُهُ أحدًا مِن العالمِين، فلمّا مات الرّجُلُ فعلُوا ما أمرهُم، فأمر الله البرّ فجمع ما فيهِ، وأمر البحر فجمع ما فيهِ، ثُمّ قال: لِم فعلت هذا؟ قال: مِن خشيتِك، يا ربِّ وأنت أعلمُ، فغفر الله لهُ»**[1].

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، حديث رقم (٢٧٥٦).

اختلف العلماء في **تأويل** هذا الحديث:

فقال طائفة: لا يصح حمل هذا الحديث على أنه أراد نفي قدرة الله تعالى، فإن الشاك في قدرة الله تعالى كافرٌ، وقد قال في آخر الحديث إنه إنما فعل هذا من خشية الله تعالى، والكافر لا يخشى الله ولا يغفر له، قال هؤلاء: فيكون له تأويلان:

أحدهما: أن معناه: لئن قدر الله على العذاب، أي قضاه، يُقال: منه قدر بالتخفيف وقدر بالتشديد بمعنى واحد.

والثاني: أن قدر هنا بمعنى ضيق على الله تعالى، فقدر عليه رزقه، وهو أحد الأقوال في قوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

وقالت طائفة: اللفظ على ظاهره، ولكن قاله هذا الرجل، وهو غير ضابط لكلامه، ولا قاصد لحقيقة معناه ومعتقداته، **بل** قاله في حالة غلب عليه فيها الدهش والخوف، وشديد الجزع بحيث ذهب بتفطنه وتدبره ما يقوله، فصار في معنى الغافل والناسي، وهذه الحالة لا يؤاخذ فيها، وهو نحو قول **القائل** الآخر الذي غلب عليه الفرح حين وجد راحلته: «**أنت عبدِي وأنا ربُّك**»[١]، فلم يكفر بذلك للدهش والغلبة والسهو.

وقد جاء في هذا الحديث في غير مسلم: «**فلعلِّي أضِلُّ الله**»[٢] أي أغيب عنه، وهذا يدل على أن قوله: «**لئِن قدر الله عليّ**» على ظاهره.

وقالت طائفة: هذا من مجاز كلام العرب، وبديع استعمالها، يسمونه مزج الشك باليقين، كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]، فصورته صورة شك، والمراد به اليقين.

وقالت طائفة: هذا رجل جهل صفة من صفات الله تعالى.

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أنس بن مالك، كتاب التوبة، باب الحض على التوبة والفرح بها، حديث رقم (٢٧٤٧).

(٢) ذكر هذه الرواية البيهقي في الأسماء والصفات (٢: ٤٩٣)، والبغوي في شرح السنة (١٤: ٣٨٢).

وقد **اختلف العلماء** في تكفير جاهل الصفة:

قال **القاضي**: وممن كفره بذلك **ابن جرير الطبري**، وقال به **أبو الحسن الأشعري** أولاً.

وقال **آخرون**: لا يكفر بجهل الصفة، ولا يخرج به عن اسم الإيمان، بخلاف جحدها، وإليه رجع أبو الحسن الأشعري، وعليه استقر قوله، **قال**: لأنه لم يعتقد اعتقاداً يقطع بصوابه ويراه ديناً وشرعاً وإنما يكفر من اعتقد أن مقالته حق.

قال **هؤلاء**: ولو سئل الناس عن الصفات لوجد العالم بها قليلاً.

وقالت **طائفة**: كان هذا الرجل في زمن فترة حين ينفع مجرد التوحيد، ولا تكليف قبل ورود الشرع على المذهب الصحيح، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

وقالت طائفة: يجوز أنه كان في زمن شرعهم فيه جواز العفو عن الكفر بخلاف شرعنا، وذلك من مجوزات العقول عند أهل السنة، وإنما منعناه في شرعنا بالشرع، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء: ٤٨]، وغير ذلك من الأدلة، انتهى.

وسبقه إلى كل ذلك **القاضي عياض والمازري**، وعبر بدل أهل السنة بأهل الحق، ونظر المجاز بقول القائل(١):

أَيَا ظَبْيَةَ الوَعْسَاءِ بينَ حلال ... وبينَ النَّقا أنت أمْ أُمُّ سَالِمٍ

وبه يظهر **أن الحقّ، إن جهل الصفة لا يسري إلى الجهل بالموصوف**، وقد قدمنا الخلاف في ذلك.

وناقشه **الأبي** بما **حاصله**، أن الخلاف إنما هو في جهل أو جحد الصفة على طريق ما ذهب إليه المعتزلة من قولهم، أنه تعالى عالم بلا علم، بل بذاته، وقادر بلا قدرة، بل بذاته، مما يرجع إلى نفي الأحوال، وأما من نفي الصفة من أصلها فهو كافر قطعاً بلا خلاف.

---

(١) البيت من [الطويل] يُنسب لذي الرُّمّة، من قصيدة يمدح بها الملازم بن حريث الحنفي.

وعلم منه أن مذهب **أهل الحق والسنة**، أن العقل ـ مع قطع النظر عن الأدلة السمعية ـ يجوز على الله غفران الشرك، وهو المطلوب، والله أعلم.

قال سعد: وضعفه ظاهر، كما يعلم مما يأتي.

* [فرع في حكم العفو عن الكبائر بدون توبة]:

واختلف في «**العفو عن الكبائر بدون التوبة**»: فجوزه **أهل السنة والجماعة**، بل أثبتوه خلافاً للمعتزلة حيث منعوه سمعاً وإن جاز عقلاً عند كثير منهم، حتى صرح بعض متأخريهم بأن القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلاً ليس إلا قول أبي القاسم الكعبي.

تمسك **أهل السنة على جواز العفو** بأن العقاب حقه، فيحسن إسقاطه، مع أن فيه نفعاً للعبد من غير ضرر لأحد، وعلى وقوعه بالآيات والأحاديث الناطقة بالعفو والغفران:

فأما الآيات فمثل:

- **قوله تعالى**: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الشورى: ٢٥].
- ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا۟ وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ﴾[الشورى: ٣٤].
- ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣].
- ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].
- ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد: ٦].

وأما الأحاديث: فبحر لا ساحل له.

ومعنى «العفو» و«الغفران»: ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة.

لا يقال: يجوز حمل النصوص:

- **على العفو عن الصغائر.**
- **أو عن الكبائر بعد التوبة.**

- أو على تأخير العقوبات المستحقة.

- أو على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي.

- أو على ترك وضع الأخبار عليهم من التكاليف المهلكة كما وضعها على الأمم السالفة.

- أو على ترك ما فعل ببعض الأمم من المسخ وكتب الآثام على الحياة والأبواب، ونحو ذلك، مما يفضحهم في الدنيا.

- إلى غير ذلك مما تأوله المعتزلة، وتأولوا عليه مثال هذه الآيات.

لأنا نقول: هذا مع كونه عدولاً عن الظاهر بلا دليل، وتقييداً للإطلاق بلا قرينة، وتخصيصاً للعام بلا مخصص، **مخالف لأقاويل من يعتد به من المفسرين بلا فارق**، مما لا يكاد يصح في بعض الآيات، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾، فإن المغفرة بـ«التوبة» تعم الشرك وما دونه، فلا تصح التفرقة، وكذا تعم كل أحد من العصاة، فلا يلائم التعليق بـ«**من شاء**» المفيد للبعضية، وكذا مغفرة الصغائر، على أن في تخصيصها إخلالاً بالمقصود، أعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية، وأما باقي المعاني المذكورة، فربما يكون في الشرك أقوى، على ما لا يخفى، فلا معنى للنفي، والمشهور في إبطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة: أن قبول التوبة، وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشيئة، وأعترض بأن ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة، ليس واجباً كثواب المطيع، بل بمقتضى الوعد، بمعنى أنه واجب أن تكون كما هو المذنب عندكم، ووعده بذلك، ووفاؤه بما وعد هو المغفرة والعفو، ولو سلم بفعل الله تعالى، وإن كان واجباً عليه، يكون بمشيئته وإرادته، فيصح تعليقه بها.

والجواب، أن المذهب عندهم على ما صرحوا به في كتبهم: **جواز العقاب بعد التوبة ظلم** يجب على الله تعالى تركه، ولا يجوز فعله، ثم الواجب، وإن كان فعله بالإرادة والمشيئة، لا يحسن في الإطلاق تعليقه بالمشيئة، كقضاء الدين، والوفاء بالنذر، لأنه إنما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك، على أنك إذا تحققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشيئة بمنزلة قولك: يغفر ما دونه إن

شاء، بل تقييد للمغفور له بمنزلة قولك: يغفر لـمن يشاء دون من لا يشاء، وهذا لا يكون في الـواجب البتـة، بل في الـمتفضل به، كقولك: الأمير يخلع على من يشاء، بمعنى: أنه يفعل ذلك، لكن بالنسبة إلى البعض دون البعض.

وبهذا يندفع إشكال آخر، وهو: أن «**المغفرة معلقة بالمشيئة فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشيئة بل على مجرد الجواز**».

وليس محل النزاع، وقد يدفع بأنه لا بد من وقوع المشيئة ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود بسوق الآية، وهذا الدفع إنما يتم على رأي من يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه، ويجعل العفو عن الكفر جائزاً غير واقع، وعليه **الأشاعرة**، وكثير من المتكلمين، انتهى كلام **السعد** بتغيير يسير.

وبما قدرناه، اندفع **ما يقال**: إن كلام «النظم» لا يتمشى إلا على مذهب البعض في امتناع جواز غفران الكفر.

فإن قلت: وبعد اللقيا، والتي هو لا يجري على مذهب الأشاعرة من كل وجه، إلا لو قال: إذ واقع غفران غير الكفر.

قلت: إذا أخذ الجواز في مقابلة الامتناع صدق بالوقوع، كما هو مذهبهم، والله تعالى أعلم.

تنبيه: لا يلزم من عدم وقوع غفران الكفر عدم تحقيق وقوع العذاب اللاحق بسبب ولا عدم وقوع غفران الذنوب المكتسبة للكافر في حال كفره سوى الكفر، لكن قال **القاضي في شرح مسلم**: قد انعقد الإجماع على أن «**الكفار لا تنفعهم أعمالهم، ولا يثابون عليها بنعيم، ولا تخفيف عذاب**»، لكن بعضهم أشد عذاباً من بعض بحسب جرائمهم، انتهى.

ومستنده في هذا قول عائشة رضي الله تعالى عنها: «**يا رسُول الله، ابنُ جُدعان كان في الجاهِلِيّةِ يصِلُ الرّحِم، ويُطعِمُ المِسكِين، فهل ذاك نافِعُهُ؟ قال: لا ينفعُهُ، إنّهُ لم يقُل يومًا: ربِّ اغفِر لِي خطِيئتِي يوم الدِّينِ**»[1] أخرجه مسلم في صحيحه.

(١) سبق تخريجه.

إذ ظاهر هذا الحديث أن ما كان يفعله من الصلة والإطعام ووجوه المكارم مما لا يحتاج في صحته إلى نية لم ينفعه في الآخرة لكونه كان كافراً كالأعمال التي يتوقف صحتها على النية وهو معنى قوله ﷺ: «**إنّهُ لم يقُل يومًا: ربِّ اغفِر لِي خطِيئتِي يوم الدِّينِ**» أي لم يكن مصدقاً بالبعث ومن لم يصدق به كافراً لا ينفعه عمل.

وقال **البيهقي**: من الجائز أن يكون **حديث ابن جدعان**، وما ورد من الآيات والأخبار في بطلان خيرات الكافر إذا مات على الكفر محمولاً على أن تلك الخيرات لا تكون لها موضع التخليص من النار وإدخال الجنة، فلا ينافي جواز التخفيف بها عنه من عذابه الذي يستوجبه على جناياته التي ارتكبها سوى الكفر.

قال **بعض المتأخرين**: والذي قاله **البيهقيُّ** هو الحق الذي يشهد له قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨]؛ إذ هو صادق على معاصي الكافر غير الكفر، وارتضاه أستاذ شيخنا، ولا يخفى عليك موافقة ظاهر «النظم» لكلام البيهقي، والله تعالى وليُّ التوفيق.

خاتمة:

قد علمت مما مر، أن المعتزلة «**المانعين من جواز العفو عن الكبائر**»، اختلفوا في طريقه:

- **فقال البصريون وبعض البغدادية منهم: إن العفو جائز عقلاً ممتنع سمعاً.**

محتجين بالنصوص الواردة في وعيد الفساق، وأصحاب الكبائر:

- **إما بالخصوص، كقوله تعالى في أكل أموال الناس:** ﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ﴾ [النساء: ٣٠]، **وفي الفرار عن الزحف:** ﴿وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ [الأنفال: ١٦]، **وفي تعدي حدود المواريث:** ﴿يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ [النساء: ١٤].

- **وإما بالدخول في العمومات المذكورة في بحث الخلود.**

وإذا تحقق «الوعيد» فلو تحقق العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد، والكذب في الأخبار، واللازم باطل فكذا الملزوم.

وأجيب، بأنهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر، والخلف في الوعد لوم لا يليق بالكريم وفاقاً، بخلاف الخلف في الوعيد، فإنه ربما يعد كرماً.

فإن قالوا: تخص تلك العمومات بالمعاصي لبطلان ثوابه وحسناته بمعاصيه لإحباطها ذلك.

قلنا: القول بالإحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسدٌ، كما يأتي، فكيف يكون ترك عقابهم بالنار خلفاً مذموماً ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك، وما الدفع بأنه لو صح أن يخلف الوعيد لصح أن يسمى مخلفاً، فليس بشيء، لأن كثيراً من أفعاله الحيثية، أعني لا يصح إطلاق «اسم الفاعل» منها عليه لإيهام النقص، كما أنه تعالى يتكلم بالمجاز، ولا يسمى تعالى متجوزاً، وكذا لا يسمى ماكراً، ولا مستهزئاً، ونحو ذلك، بل لا يسمى تعالى منجزاً مع انعقاد الإجماع على أنه تعالى منجز الوعد بالثواب، نعم يتوجه لزوم الكذب في إخبار الله تعالى مع انعقاد الإجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفائه، وهو مشكل.

فالجواب الحقُّ، أن من تحقق العفو في حقه يكون خارجاً عن عموم اللفظ بمنزلة الثابت حتى كان صيغة الوعد المجرد عن قيد المشيئة لفظاً مقترنة به تقديراً حملاً لها على ما صرح معه بذلك القيد، كقوله تعالى: ﴿ يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَرۡحَمُ مَن يَشَآءُ ﴾ [العنكبوت: ٢١]، وهذا مع تأييده بقاعدة حمل المطلق على المقيد أولى من الجواب، بأن من تحقق العفو في حقه يكون خارجاً عن عموم اللفظ بمنزلة التائب.

فإن قيل: صيغة العموم المتعرية عن دليل الخصوص يدل على إرادة كل فرد فرد مما يتناوله اللفظ، بمنزلة التنصيص عليه باسم الخاص، فإخراج البعض بدليل متراخ يكون نسخاً، وهو لا يجري في الخبر، للزوم الكذب، وإنما التخصيص هو الدلالة على أن المخصوص غير داخل في العموم، ولا يكون ذلك إلا بدليل متصل.

قلنا: ممنوع، بل إرادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شائع من غير دليل متصل، ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك وإن كان متراخياً: بيان لا نسخ، وهذا هو

المذهب عند الفقهاء الشافعية والقدماء من الحنفية، وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك إلى المعتزلة، إلا أن المتأخر منهم يعدون ذلك نسخاً، ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلاً، ويجوزون الخلف في الوعيد، ويقولون: الكذب يكون في الماضي دون المستقبل.

قال **السعد**: وهذا ظاهر الفساد، فإن الإخبار بالشيء على خلاف ما هو به كذبٌ، سواء كان في الماضي أو في المستقبل، قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ يَقُولُونَ لِإِخْوَٰنِهِمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ﴾.. ثم قال : ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ * لَئِنْ أُخْرِجُوا۟ لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِن قُوتِلُوا۟ لَا يَنصُرُونَهُمْ﴾ [الحشر: ١١ - ١٢]، على أن المذهب عندنا، أن «**إخبار الله تعالى أزلي لا يتعلق بالزمان ولا يتغير بتغير المخبر به**»، على ما سبق في بحث الكلام

فإن قيل: فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص.

قلنا: بل يجري على عمومه في حق العمل، بل وفي حق وجوب اعتقاد العموم دون فرضيته، وهذا البحث مستوفي في «**أصول الفقه**» وقد بسط الكلام فيه صاحب «**التبصرة**» بعض البسط.

قال السعد: **وللإمام الرازي** هنا جواب الزاميٌّ، وهو أن «**صدق كلامه تعالى لما كان عندنا معاشر أهل السنة أزلياً امتنع كذبه لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه**»، وأما عندكم معاشر المعتزلة فإنما امتنع كذبه تعالى لكونه قبيحاً، فلم قلتم إن هذا الكذب قبيح، وقد توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم، وهذا كمن أخبر أنه يقتل زيداً غداً ظلماً، ففي الغد: إما أن يكون الحسن قتله، وهو باطل، وإما ترك قتله، وهو الحق، لكنه لا يوجد إلا عند وجود الكذب، وما لا يوجد الحسن إلا عند وجوده فهو حسن قطعاً، فهذا الكذب حسن قطعاً، ويمكن دفعه، بأن الكذب في إخبار الله تعالى قبيح وإن تضمن وجوهاً من المصلحة وتوقف عليه أنواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا تحصى ، ومطاعن في الإسلام لا تخفى منها مقال الفلاسفة في المعاد، ومجال الملاحدة في العناد، ومنها بطلان ما وقع عليه الإجماع من القطع بخلود الكفار في النار،

فإن غاية الأمر شهادة النصوص القاطعة بذلك، وإذا جاز الخلف لم يبق القطـع، إلا عند شرذمـة لا يجوزون العفـو عنهم في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥ - ٣٦]، وغير ذلك من الآيات، ووجه التفرقة أن المعاصي قلما تخلوا عن خوف عقاب، ورجاء رحمة، وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعاً للهوى بخلاف الكافر.

وأيضاً، الكفر مذهب، والمذهب يعتقد للأبد، وحرمته لا يحتمل الارتفاع أصلاً، وكذلك عقوبته بخلاف المعصية، فإنها لوقت الهوى والشهوة.

وأما من **جوز العفو عقلاً والكذب في الوعيد**، بناء على أنه يقول بجواز الكذب المتضمن لفعل الحسن، أو بناء على أنه يقول لا كذب بالنسبة إلى المستقبل، فمع صريح إخبار الله تعالى بأنه لا يعفو عن الكافر ويخلده في النار، فجواز الخلق وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محال.

ولما كان هذا باطلاً قطعاً، علم أن القول بـ«**جواز الكذب في إخبار الله تعالى باطل قطعاً**»، والله أعلم، انتهى، كلامه سقته لنفاسته، وكثرة فوائده.

وقال **البلخي من المعتزلة وأتباعه**: إن العفو عن الكبائر ممتنع عقلاً، متمسكين بأنه إغراء على القبيح، لأن المكلف يتكل على العفو، ويرتكب القبائح، وهذا قبيح، يمتنع إسناده إلى الله تعالى.

وأجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين، بأن مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجراً للعاقل عن ارتكاب الباطل، فكيف مع الآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الشائعة في ذلك الباب، كما يأتي في قوله:

فواجب تعذيب بعض ارتكب كبـيرة ... ...

فكيف يكون احتمال تركها، بل وقوعه في الجملة، وبالنسبة إلى من لا يعلمه إلا الله، مظنة للأغراء ومفضية إلى الاجتراء، ألا ترى أن قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل أحد عليها غالباً ليس بإغراء، والتردد في نيل توقيفها لا يزيد على التردد في نيل كرامة العفو.

فإن قيل: ترك العفو أدعى إلى الطاعة، فيكون لطفا، فيجب على مقتضي قواعدهم في وجوبه، كما مر، فيمتنع العفو.

قلنا: منقوض بقبول التوبة، وتأخير العقوبة، وإن ادعى وجه مفسدة في تركهما منعنا انتفاءه في ترك العفو، فإن في العفو لطفاً بالعبد في تأدية وظيفة مزيد الثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرأفة.

تتمة: طوائف المعتزلة لقولهم بامتناع العفو كانوا قد «**أجروا آيات الوعيد على ظواهرها**»، فلذلك سموا بالوعيدية، لإثباتهم الوعيد، والله أعلم.

* [مبحث في الكفر والتكفير وأحكامهما]:

وإذا علمت أن:

- «**غفران غير الكفر مما يجوز على الله عند أهل الحق وامتناع غفران الكفر عندهم**».

(**فلا نكفر**) بالسكون للوزن، أي فلا يحل لنا أن نقول أو نعتقد بصحة قول: من كفر (**مؤمناً**) أي مسلماً كما هو المراد لمن عبر بأهل القبلة، (**با**)قتحام (**الوزر**) الكبير عالماً أو جاهلاً، ومن باب أولى اقتحام الصغائر.

ويحتمل إرادة القسمين.

فإن المقصود، بيان أن مذهب أهل الحق عدم تكفير أحد من أهل القبلة بذنب:

- **سواء كان الذنب من أفعال الجوارح أو من أعمال القلوب.**
- **سواء كان مرتكبه من باب الأهواء والبدع أو لا.**

ولا يخفى أن المراد بـ«**الذنب الذي لا يكفر مرتكبه الذنب الذي لم يجعله الشارع أمارة على التكذيب**»، فإن:

- **من جحد ما يعلم من دين الإسلام ضرورة حكم بردته وكفره، إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة، ونحوه، ممن يخفى عليه فيعرف ذلك.**

- فإن استمر حكم بكفره.

- وكذا من استحل الزنا أو الخمر أو القتل، أو غير ذلك من المحرمات التي يعلم تحريمها ضرورة.

وسيأتي النص على هذا التقييد في كلامه إن شاء الله تعالى.

فلا يعترض على إطلاقه هنا، فليس من الإطلاق في محل التقييد، على أن **بعضهم صرح** بأنه إنما يمتنع في «**الإفتاء**» لا في «**التأليف**» فارقاً:

- بأن الناظر في «المصنفات» لا يقتصر على مصنف واحد غالباً، وإلا كان مقصراً، بخلاف المستفتي، فإنه لا أهلية فيه للنظر في المصنفات غالباً حتى يعلم منها حكم الواقعة، وإنما يرفعها للمفتي متعرفاً لحكمها، فمتى أطلق له في جوابها في محل التقييد ألجأه إلى الوقوع في الخطأ، فكان المفتي مخطئاً اتفاقاً.

- وبأن «المصنفات» تكثر مسائلها، فلو كلف المصنفون باستيعاب سائر تفاصيل مسائلها، لشق ذلك عليهم، فساغ لهم الإطلاق، اعتماد على ما قيد في باب آخر، أو كتاب آخر، أو فن آخر، بخلاف الإفتاءات، انتهى ملخصاً.

* [مسألة تكفير الفرق لبعضها البعض]:

وبيان الرد على الخوارج القائلين أن كل ذنب كبيرة، وأن كل كبيرة محبطة للعمل، وأن مرتكبها كافر.

واعلم أن هذه «**القاعدة**» قال بها **الشافعيّ**، وكذا **أبو حنيفة**، و**مالك**، و**أحمد** في أصح الروايتين عنهم.

قال **ابن عرفة المالكي**: «**الكفر**»: عدم التصديق الممكن بما علم ضرورة مجيء الرسول به، أو فعل يدل عليه غالباً، كقتل نبي، وإلقاء مصحف في القاذورات، **ومذهب مالك، وأكثر المتأخرين**، على عدم تكفير أهل الأهواء الذين تؤول أقوالهم الكفر اعتباراً بالحال، وقاله **سحنون**، وحكاه عن **أكثر الأصحاب**.

وقال **الأستاذ**: من كفرني كفرته.

وقال **أبو المعالي**: لا أكفر من قال: لا إله إلا الله.

نعم صرح **القاضي أبو بكر بن الباقلاني** بتكفيرهم حيث قال: مذهبي تكفير من مذهبه آيل إلى الكفر.

وبعض المحققين فرق، **فقال**:

- **من بدعته في صفات الربوبية، كمن يصفه تعالى بالعلم الحادث، أو الإرادة الحادثة، فكافر.**

- **ومن بدعته في «تأويل» ما جاءت به الرسل عليهم الصلاة والسلام، كالصراط، والحوض، والجنة، والنار، وجملة السمعيات، ففاسق، لا كافر.**

ولما قال **ابن السبكي**: ولا نكفر أحداً من أهل القبلة ببدعته، قال **المحقق** المحلي: كمنكري صفات الله تعالى، وخلق أفعال عباده، وجواز رؤيته يوم القيامة، ومنا من كفرهم، أما من خرج ببدعته عن أهل القبلة، كمنكري حدوث العالم، والبعثة، والحشر للأجسام، والعلم بالجزئيات، فلا نزاع في كفرهم لإنكارهم بعض ما علم مجيء الرسول به ضرورة، انتهى.

ونحوهُ قولُ **ابنُ عرفة**، وتكفير **الغزالي الفلاسفة**، بإنكارهم حشر الأجساد، والتنعيم الحسيّ، وعدم علم الله الجزئيات، وعدم حدوث العالم: **صوابٌ**.

قال: والأقرب تكفير المجسم، واختار **عز الدين** عدم تكفيره لعسر فهم العوام برهان نفي الجسمية، ويأتي كلامه قريباً إن شاء الله تعالى.

قلت: وما حكاه **القاضي عياض** من الاتفاق على «**تكفير القائلين بالقدر**» طريقه، وقد نقل في «**الشفاء**» مذاهب العلماء في تكفيرهم، وميله فيه إلى عدم تكفيرهم في غير ما موضع، وهو **الحق**، إلا من استثنى كما مر، وعبارته في بعض تلك المواضع: وأكثر قول مالك وأصحابه ترك القول بتكفيرهم بل يؤدبون ويستتابون.

وعبارة **المازري** من أصحابنا ـ كما نقله **القاضي** عنه وأقره: اختلف العلماء في «**تكفير الخوارج**»، قال: وقد كادت هذه المسألة تكون أشد إشكالاً من سائر المسائل، ولقد رأيت **أبا المعالي** وقد رغب إليه **الفقيه عبد الحق** رحمه الله في الكلام عليها، فهرب له من ذلك، واعتذر بأن الغلط فيها يصعب موقعه، لأن إدخال كافر في الملة، وإخراج مسلم منها، عظيم في الدين، وقد اضطرب فيها قول **أبي بكر الباقلاني**، وناهيك به في علم الأصول، وأشار إلى أنها من المغوصات، لأن القوم لم يصرحوا بالكفر، وإنما قالوا أقوالاً تؤدي إليه، وأنا أكشف لك نكتة الخلاف وسبب الإشكال، وذلك أن **المعتزلي** ـ مثلاً، إذا قال: إن الله تعالى عالم ولكن لا علم له، وحي ولا حياة له، وقع الالتباس في تكفيره، لأنا علمنا من دين الأمة ضرورة أن من قال: إن الله تعالى ليس بحي، ولا عالم، كان كافراً، وقامت الحجة على استحالة كون العالم لا علم له، فهل نقول: إن المعتزلي إذا نفى العلم نفى أن يكون الله تعالى عالماً، وذلك كفر بالإجماع، ولا ينفعه اعترافه بأنه عالم مع نفيه أصل العلم، أو تقول: قد اعترف بأن الله تعالى عالم، وإنكاره العلم لا يكفره وإن كان يؤدي إلى أنه ليس بعالم، فهذا موضع الأشكال، **والصحيح عدم تكفيرهم**.

ولما تكلم **النووي** عن المسألة، قال: ومذهب الشافعي، وجماهير أصحابه، وجماهير العلماء، أن الخوارج لا يكفرون، وكذلك القدرية، والمعتزلة، وسائر أهل الأهواء، قال **الشافعي رحمه الله تعالى**: أقبل شهادة أهل الأهواء ـ إلا الخطابية ـ وهم طائفة من الرافضة يشهدون لموافقتهم في المذهب بمجرد قولهم فرد شهادتهم لهذا، لا لبد عتهم، والله أعلم، انتهى.

وعبارة «**شرح المقاصد**»، **المبحث السابع**: في حكم مخالف الحق عن أهل القبلة، في باب الكفر والإيمان، ومعناه: الذين وافقوا على ما هو من ضروريات الإسلام حدوث العالم وحشر الأجساد وما أشبه ذلك وخالفوا في أصول سواهما كمسألة الصفات وخلق الأعمال وعموم الإرادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع أن الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به أم لا وإلا فلا نزاع في كفر بعض أهل القبلة

المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم، ونفي الحشر، ونفي العلم بالجزئيات، ونحو ذلك، وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه.

أما الذي ذكرناه، فذهب **الشيخ الأشعري وأكثر الأصحاب**، إلى أنه ليس بكافر، وبه يشعر ما **قال الشافعي رحمه الله تعالى**: لا أرد شهادة كل الأهواء إلا الخطابية لاستحلالهم الكذب.

وفي «المنتقى» عن **أبي حنيفة رحمه الله تعالى**، أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة، وعليه أكثر الفقهاء، ومِن أصحابنا من قال بكفر المخالفين، وقالت **قدماء المعتزلة** بكفر القائلين بالصفات القديمة، وبخلق الأعمال، وكفر المجبرة، حتى حكى عن **الجبائي** أنه قال: المجبر كافر، ومن شك في كفره فهو كافر، ومنهم من بلغ الغاية في الحماقة والوقاحة فزعم أن القول بزيادة الصفات، وبجواز الرؤية، وبالخروج من النار، وبكون الشرور والقبائح بخلق الله وإرادته ومشيئته، وبجواز إظهار المعجزة على يد الكاذب، كلها كفرٌ.

وقال **الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايني**: نكفر من كفرنا، ومن لا فلا.

واختار **الإمام الرازي رحمه الله تعالى** أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة، وتمسك بأنه لو توقف صحة الإسلام على اعتقاد الحق في تلك «الأصول» لكان النبي ﷺ ومن بعده: يطالبـون بها من آمن، ويفتشون عن عقائدهم فيها، وينبهونهم على ما هو الحق منها، واللازم منتف قطعـاً.

ثم فرق «بينها» وبين ما هو من «**أصول الإسلام**» بالاتفاق، بأن بعضها مما اشتهر كونه من الدين، بحيث لا يحتاج إلى البيان، كحشر الأجساد، وبعضها مما ظهرت أدلتها على ما يليق أصحاب الجمل بحيث تسارع إليها الأفهام، كحدوث العالم، وإنما طال الكلام فيها لإزالة شكوك الفقهاء المبطلون، بخلاف **الأصول الخلافية**، فإن الحق فيها يفتقر إلى زيادة نظر وتأمل، فإن الكتاب والسنة قد يشتملان على ما يتخيل معارضاً لحجة أهل الحق، فلو كانت مخالفة الحق فيها كفراً لاحتيج فيها إلى البيان ألبتة.

ثم أجاب عن «**أدلة تكفير الفرق بعضهم بعضاً**» بأجوبة مبني:

- بعضها على أن خرق الإجماع ليس بكفر، وأن الإجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وأمثالهم.

- وبعضها على أن من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر.

- وبعضها على أن صاحب التأويل وإن كان ظاهر البطلان ليس بكافر، ووافقه بعض المتأخرين من المعتزلة حذراً عن شناعة تكفير من يكاد تشهد الأرض والسماء بإسلامهم، وعن لزوم تكفير كثير من كبرائهم، لأن كلامهم يموج بتكفير عظماء أهل الإسلام، والله عزيز ذو انتقام.

ولقائل أن يجيب عن تمسك الإمام رحمه الله تعالى، بمنع الملازمة، فإن التصديق بجميع ما جاء به النبي ﷺ إجمالاً كاف في صحة الإيمان، وإنما يحتاج إلى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وإن كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها، كحدوث العالم، فكم مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم أصلاً، ولم يخطر بباله حديث حشر الأجسام قطعا، لكن إذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق به كان كافراً، انتهى.

وعبارة **الإمام محيي الدين النووي**: واعلم أن «**مذهب أهل الحق أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب ولا نكفر أهل الأهواء أو البدع**»، وإن من جحد ما يعلم من دين الإسلام ضرورة حكم بردته وكفره، إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة، ونحوه مما يخفى عليه فيعرف، فإن استمر حكم بكفره، وكذا حكم من استحل الزنا، أو الخمر، أو القتل، أو غير ذلك من المحرمات، التي يعلم تحريمها ضرورة، انتهى.

وسنذكر في **مباحث الكبائر** بعض ما هو كفر، وطرفاً لكشف الحال في «تكفير الجهلة»، و«نفاة صفات الكمال والجلال»، ولقد ثبتناك لهذه النقول حتى لا تركن إلى ما ملأ به فمه **بعض متأخري المغاربة** من كفار هذه الطوائف معولاً على ما نقل **عن الأشعري**، وعلى مقالة **ابن الباقلاني**، وبعض الروايات عن **مالك**، غير ملتفت إلى ما هنالك.

ونحن نقول والله يقول الحق وهو يهدي السبيل:

لما عزى بعض المصنفين إلى الأشعري «**تكفير المعتزلة**» قال **ابن عبد السلام**: إن الأشعريّ رجع عند موته عن تكفير أهل القبلة، لأن الجهل بالصفات ليس جهلاً بالموصوف، **وقال**: اختلفنا في عبارات، والمشار إليه واحد، ومن قال منا بأن لازم المذهب مذهب كفر المبتدعة الذين يلزم مذهبهم ما هو كفر، فقال في المجسمة ـ مثلاً: إنهم كفار، لأنهم عبدوا جسماً، وهو غير الله تعالى، ومن عبد غير الله تعالى كفر، وقال في المعتزلة: إنهم، وإن اعترفوا بأحكام الصفات، فقد أنكروا الصفات، ويلزم من إنكار الصفات إنكار أحكامها، فهو كافر، والصحيح أنّ لازم المذهب ليس بمذهب، فلا كفر بمجرد اللزوم، وفي «المواقف»: من يلزمه الكفر، ولا يعلم به، ليس بكافر، انتهى.

ومفهومه أنه إن علمهُ كفر لالتزامه إياهُ، قاله **الكمال المقدسي**.

وعبارة **السبكي**: لا نكفر بالذنوب التي هي المعاصي، كالزنا والسرقة وشرب الخمر، خلافاً للخوارج، حيث كفروهم، إلى أن قال:

- ومن كان من أهل القبلة، وانتحل شيئاً من البدع، كالمجسمة والقدرية، وغيرهم: هـل يكفـر؟

للأصحاب فيه طريقان، وكلام **الأشعريِّ** يشعر بهما، وأظهر مذهبيه: ترك التكفير، وهو اختيار **القاضي**.

قال **السبكي**: ومن قال قولاً، أجمع المسلمون على تكفير قائله، أو فعل فعلاً أجمعوا على تكفير فاعله، **كفرناه**، وإلا فلا، ومن أصحابنا من كفر «**المتأولين**»، ومثال المسألة من قال:

إن الله ليس بعالم كفر، لإجماع الأمة على تكفيره، ومن قال هو عالمٌ وليس له علم، فهذا موضع الخلاف، إذ الإجماع هنا بخلافه ثَمّ، انتهى.

وهو من مادة كلام المازري السابق، وتسمع في الخاتمة ما يتعلق بالرواية التي استند إليها عن **مالك**.

فإن قلت: من لا يكفر مرتكب الذنب، مع أن الأعمال الصالحة عند الفقهاء والمحدثين ركن من الإيمان، والمركب ينتفي بانتفاء جزئه.

قلت: الإشكال **للفخر**، وأجاب عنه **ابن التلمساني** بما لم يرضه متأملٌ، والحقُّ في الجواب، كما يعلم مما مر في مباحث الإيمان، أنه يزيد بزيادة الأعمال وينقص بنقصها:

- **فإن أريد الإيمان الكامل، كانت الأعمال داخلة في مسماه، ولزوم انتفائه بانتفائها، أو انتفاء بعضها، وصدق حينئذٍ على الفاسق أنه ليس بمؤمن كامل الإيمان بهذا الاعتبار.**

- **وإن أريد الإيمان المتكفل بالنجاة من النار، المشار إليه بقوله عليه الصلاة والسلام: «أخرجوا منها من في قلبه مثقال حبة من الإيمان»[1]، فالأعمال ليست داخلة في مسماه، إذ هو التصديق بالقلب مع النطق باللسان بشرطه، فلا يلزم من انتفائها انتفاؤه، ويصدق على الفاسق أنه مؤمن من أهل الجنة.**

فعلم أن مبنى «**الإشكال على نوع من المغالطة وزيادة الإيهام**»، وأنهم لم يقولوا بأن الإيمان سائر أنواعه عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة، أعني التصديق بالقلب، والنطق باللسان، والعمل بالجوارح.

فإن قلت: هل يجب أن يعتقد أنه لا يكفر أحد من أهل الإسلام بذنب؟

قلت: نعم، كما أطبق عليه جماعة محققون من «**شرح رسالة ابن أبي زيد**»، ونقل **البدر الزركشي أن عبد الجليل القصري** جعله من شعب الإيمان، وأورد فيه حديث ثابت: «**من أصل الإيمان الكف عمن قال لا إله إلا الله ولا يكفر بذنب ولا يخرج من الإيمان بعمل**»[2]، فجعل الكف

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال، حديث رقم (٢٢)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، حديث رقم (١٨٤).

(٢) أخرجه أبو داود من حديث أنس بن مالك، كتاب الجهاد، باب في الغزو مع أئمة الجور، حديث رقم (٢٥٣٢)، وأبو يعلى في مسنده برقم (٤٣١١)، والبيهقي في السنن الكبرى برقم (١٨٤٨٠).

عن تكفير أهل التوحيد أصلاً من أصول الإيمان، ومن لا يرى ذلك فهو من أهل الزيغ والضلال، الذين يكفرون بالذنوب غلوا في تعظيم الذنب حتى خرجوا عن الحد.

فإن قلت: فقد حكى ابن حبان عن أحمد أنه أجاب عن حديث: «**أنه لا يكفر أحد من أهل التوحيد بذنب**»[١] بأنه موضوع لا أصل له، كيف يثبت مع حديث: «**من ترك الصّلاة فقد كفر**»[٢].

قلت: قال **البدر الزركشي** في صحة هذا عن **أحمد** نظر، فإن معنى الحديث ثابت في الصحيحين عن عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ قال لهم في بيعة النساء: «**بايِعُونِي على أن لا تُشرِكُوا بِالله شيئًا، ولا تزنُوا، ولا تسرِقُوا، ولا تقتُلُوا النّفس الّتِي حرّم الله إلّا بِالحقِّ، فمن وفى مِنكُم فأجرُهُ على الله، ومن أصاب شيئًا مِن ذلِك فعُوقِب بِهِ فهُو كفّارةٌ لهُ، ومن أصاب شيئًا مِن ذلِك فسترهُ الله عليهِ، فأمرُهُ إلى الله، إن شاء عفا عنهُ، وإن شاء عذّبهُ**»[٣].

وروى البيهقي بسند صحيح إلى جابر بن عبدالله رضي الله تعالى عنهما أنه سئل: «**هل كُنتُم تُسمُّون مِن الذُّنُوبِ كُفرًا أو شِركًا أو نِفاقًا؟ قال: معاذ الله، ولكِنّا نقُولُ: مُؤمِنِين مُذنِبِين**»[٤].

وأما حديث: «**من ترك الصّلاة فقد كفر**»، فلا يمكن إجراؤه على ظاهره لمعارضة ما ذكرنا، فلا بد من تأويله:

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير (٨: ١٥٢)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: «رواه الطبراني في الكبير، وفيه كثير بن مروان، وهو ضعيف جداً».

(٢) أخرجه الترمذي في صحيحه في أبواب الإيمان، باب ما جاء في ترك الصلاة، حديث رقم (٢٦٢١)، وابن ماجه في أبواب إقامة الصلاة والسنة فيها، حديث رقم (١٠٧٩)، وأحمد في مسنده برقم (٢٢٩٣٧)، وصحيح ابن حبان (١٤٥٤) واللفظ له.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان، باب علامة الإيمان حب الأنصار، حديث رقم (١٨)، ومسلم في كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها، حديث رقم (١٧٠٩).

(٤) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان برقم (٣٢٠).

- إما على أنه يعامل معاملة المرتد في وجوب القتل، ولهذا خص الصلاة بالذكر، كما قـاله البيهقيُّ.

- وإما على أن تركها أول بداية الكفر، لأن اعتبار ذلك يؤدي إلى جحدها، فأطلق عليه اسم النهاية، كما قاله ابن حبان.

وبالجملة، ليس لأهل السنة اختلاف في التكفير بعملٍ سوى «**ترك القواعد الخمس أو إحداها**»، ومع ذلك جعلهُ بعضهم دليل الكفرِ لا نفسه، كما قاله **سيدي أحمد زروق**.

*[حكم القول بخلق القرآن، أو سب الشيخين، أو القول باستحالة رؤية الباري تعالى]:

وقد استشكلت هذه القاعدة مع قولهم «بكفر من قال بخلق القرآن» أو «استحالة الرؤية» أو «سب الشيخين» أو «لعنهما» كما نبه عليه **السعد**، فنقول:

أما القول بخلق القرآن أو استحالة الرؤية أو سب الشيخين أو لعنهما ففيه خلاف، والصواب عدم كفر صاحبه، نعم يؤدب الأدب الزاجر له ولأمثاله، وعلى مقابله، فلعل هذه الأمور عند القائل مما جعله الشارع إمارة على الكفر، وقد تقدم أن القاعدة إنما هي في ذنب ليس كفراً ولا إمارة عليه ولا يؤول إليه.

* [أمارات الكفر]:

كما أن من إمارات الكفر:

- القول بسقوط التكاليف الشرعية عمن بلغ من المكلفين غاية المحبة، وصفاء قلبه، واختار الإيمان على الكفر من غير نفاق.

- ومن إماراته أيضاً، دعوى أن النصوص الشرعية غير محمولة على ظواهرها، بل على معان باطنة، لا يعلمها إلا المعلم، ويعنون به المعصوم، لأنه نفي للشريعة بالكلية.

- ومن إماراته أيضاً، ردُّ الأحكام الشرعية التي دلت عليها النصوص.

– ومن إماراته أيضاً، استحلال المعصية ولو صغيرة إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعيٍّ، وكانت معلومة للعامة والخاصة.

– ومن إماراته أيضاً، الاستهانة بها، والاستهزاء على الشريعة، واليأس من رحمة الله، والأمن من مكر الله.

ولا يستشكل هذان «الحكمان» بالمعتزلي الموجب لنفود الوعيد ولإثابة المطيع، لأنه إما آمنٌ أو آيسٌ، لأن المعتزلي:

– على تقدير العصيان، لا ييأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح.

– أو على تقدير الطاعة، لا يأمن أن يخذله الله، فيكتسب المعاصي.

والحق أن اليأس الموجب للكفر، أن تعتقد أن «رحمة الله تعالى لا تسع ذنوبه»، وإلا عصى فقط، وقد بسطه بعض **محشي «شراح العقائد»**.

* [حكم تكفير الخوارج للكبيرة]:

إذا علمت هذا، فاعلم أن **الخوارج** ذهبوا إلى أن:

– «مرتكب الكبيرة بل والصغيرة أيضاً كافر.

– وأنه لا واسطة بين الإيمان والكفر.

محتجين بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر:

– كقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

– وقوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥].

– وكقوله عليه الصلاة والسلام: «من ترك الصّلاة مُتعمِّدًا فقد كفر»[(١)].

---

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط برقم (٣٣٤٨)، قال الهيثمي: «رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله موثقون، إلا محمد بن أبي داود، فإني لم أجد من ترجمه، وقد ذكر ابن حبان في الثقات محمد بن أبي داود البغدادي، فلا أدري هو هذا أم لا».

وفي أن العذاب مختص بالكافر:

- **كقوله تعالى:** ﴿أَنَّ ٱلۡعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨].

- ﴿لَا يَصۡلَىٰهَآ إِلَّا ٱلۡأَشۡقَى * ٱلَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٥ - ١٦].

- ﴿إِنَّ ٱلۡخِزۡيَ ٱلۡيَوۡمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧]، **إلى غير ذلك.**

والجواب: أنها :

- **«متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر، وللإجماع المنعقد على أن مرتكب الكبيرة على الوجه السابق لا يكفر».**

- **والخوارج عن أهل الإجماع خوارج، فلا اعتداد بهم، وذهبنا نحن إلى أن مرتكبها غير مستحل، وهي ليست من المكفرات، ليس بكافر.**

يدل لنا وجوه:

الأول: ما مر، من أن حقيقة الإيمان هو: التصديق القلبي، ولا يخرج المؤمن عن الاتصاف به إلا بما ينافيه، ومجرد:

- **الإقدام على الكبيرة لغلبة شهوة شرب الخمر.**

- **وحميةٍ، كقتل الأعراب بعضهم بعضاً.**

- **أو أنفة واستكباراً، كقتل ذي الإساءة السهلة إرغاماً لأمثاله.**

- **أو كسل كترك الصلاة.**

وخصوصاً إذا اقترن به خوف العقاب، ورجاء العفو، والعزم على التوبة لا ينافيه، نعم، إذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً، لكونه علامة للتكذيب.

* [ما جعل من المعاصي علامات على الكفر والتكذيب]:

ولا نـزاع في أن من «**المعاصي ما جعله الشارع إمارة للتكذيب**»، وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية:

- **كالسجود للأصنام.**

- **وإلقاء المصحف في القاذورات.**

- **والتلفظ بكلمات الكفر.**

ونحو ذلك مما ثبت بالأدلة أنه كفر، **وبهذا ينحل ما يقال**: إن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار ينبغي أن لا يكون المقر المصدق كافرًا بشيء من أفعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك.

الثاني: الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي:

- **كقوله تعالى**: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ ﴾ [البقرة: ١٧٨].

- **وقوله تعالى**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨].

- **وقوله تعالى**: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ ﴾ [الحجرات: ٩]، **وهي كثيرة.**

الثالث: إجماع الأمة من عصر النبي ﷺ إلى يومنا هذا على الصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة، وعلى الدعاء لهم، والاستغفار لهم، مع العلم بارتكابهم الكبيرة بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز فعله بغير المؤمن.

الرابع: قال **بعض المحققين**: إن الذنب ـ لو كان موجباً للكفر، لما نصبت على المعاصي الزواجر والحدود، بل كان الواجب القتل كالردة، ولا قائل في ذلك فيما علمت.

تنبيه من حكمنا بكفره إشكال في أمره ـ ومن لم يحكم بكفره حكمنا باستحقاقه الأدب الرادع له بقدر جرمه وإقدامه وتأويله واقتحامه، وبفسقه إن لم يكن ذنبه في الاعتقاديات:

- **وبتبديعه إن كان ذنبه فيها.**

- **وبهجره حتى يتوب ويفارق جريمته.**

- **وبعدم خلوده في النار كما سيأتي.**

- **وهل نقطع بدخوله إياها؟**

فيه وجهان حكاهما **القاضي حسين**.

وقال **المتولي**: ظاهر المذهب أنه لا يقطع به، وعليه يدل كلام الشافعي، انتهى.

قلت: هذا ينبغي حمله على ما إذا نظرنا إلى فرد خاصٍّ، أو جماعة خاصة، وإلا فمن الواجب اعتقاده أن طائفة من العصاة تعذب على اقتحام الجرائم كما يأتي قريباً، ويأتي ثمة زيادة بيان لهذه الأحكام.

خاتمة:

أطلقنا القول عن الخوارج بأن مرتكب الكبيرة كما مر كافر تبعاً **لجماعة محققين**، ووقع في كلام **بعض المتأخرين** ما حاصله، أن **المعتزلة والخوارج** اتفقوا على أنه لا يجوز العفو عن مرتكبها، وعلى أن الخلود في النار واجب إلا أن **الأزارقة من الخوارج**، قالوا: هو كافر كفر شرك، **وقال الإباضية منهم**: هو كافر كفر نعمة، **ومنهم من قال**: إن كان الذنب لا حد فيه فكافر، وإن كان فيه حد فيوصف بكبيرته فيسمى زانياً سارقاً فاسقاً ساعياً في الأرض فساداً، وجملة الذنوب كبائر عندهم، انتهى.

ومنه يعلم ما في الوجه الرابع.

ومما ينبغي التنزل له من تلك النصوص المصروفة عن ظواهرها ليتمرن بها الطالب ويقتبس بها غيرها مما بسط في المطولات:

- تأويله قوله عليه الصلاة والسلام كما في الصحيح: «**أربعٌ من كُنّ فيهِ كان مُنافِقًا خالِصًا، ومن كانت فيهِ خلّةٌ مِنهُنّ كانت فيهِ خلّةٌ مِن نِفاقٍ حتّى يدعها: إذا حدّث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا وعد أخلف، وإذا خاصم فجر**»[١]، وفي رواية: «**آيةُ الـمُنافِقِ ثلاثٌ: إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتُمِن خان**»[٢].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عبد الله بن عمر، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، حديث رقم (٣٤)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق، حديث رقم (٥٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عبد الله بن عمر، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، حديث رقم =

فإن هذه «الخصال» مما يوجد في المسلم المصدق الذي ليس فيه شك.

* [حكم الاتصاف بخصال المنافقين]:

وقد **أجمع العلماء** على أن من كان مصدقاً بقلبه ولسانه وفعل هذه الخصال لا يحكم عليه بكفر ولا هو منافق يخلد في النار، فإن أخوة يوسف عليه الصلاة والسلام جمعوا هذه الخصال، وكذا وجد لبعض السلف والعلماء بعض هذا أو كله، والمحققون والأكثرون على أن معناه أن هذه الخصال خصال نفاق، وصاحبها شبيه بالمنافقين في هذه الخصال، ومتخلق بأخلاقهم، فإن النفاق هو إظهار ما يبطن خلافه، وهذا المعنى موجود في صاحب هذه الخصال، ويكون نفاقه في حق من حدثه ووعده وائتمنه وخاصمه وعاهده من الناس، لا أنه منافق في الإسلام، فيظهره وهو يبطن الكفر، ولم يرد عليه الصلاة والسلام بهذا أنه منافق نفاق الكفار المخلد في الدرك الأسفل من النار، **هذا هو الصحيح المختار في تأويله**، ولا بد عند العلماء من غلبة هذه الخصال حتى لو ندرت من شخص لم يدخل في هذا الوعيد **على المختار**، كما أنه لا بد من العزم على الإخلاف حال الوعد، والله أعلم.

وقيل في تأويله أيضاً: أنه محمول على بيان منافقي زمانه عليه الصلاة والسلام لغلبة هذه الأحوال عليهم.

وقيل تأويله أيضاً: أنه إشارة إلى التحذير للمسلم من أن يعتاد هذه الخصال مخافة أن تفضي به إلى حقيقة النفاق.

وقيل في تأويله أيضاً، أنه ورد في رجل بعينه منافق، لكنه عليه الصلاة والسلام أتى به على طريقته من كراهة مخاطبة الشخص بما يكرهه على حد:

- قوله عليه الصلاة والسلام: «**ما بالُ أقوامٍ يفعلون كذا**»[1]، والله أعلم.

= (٣٣)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق، حديث رقم (٥٩).

(١) أخرجه أبو داود من حديث عائشة، كتاب الأدب، باب حسن العشرة، حديث رقم (٤٧٨٨).

- وقوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا كفّر الرّجُلُ أخاهُ فقد باء بِها أحدُهُما**»[١].

وفي رواية أخرى: «**أيُّما امرِئٍ قال لِأخِيهِ: يا كافِرُ، فقد باء بِها أحدُهُما، إن كان كما قال، وإلّا رجعت عليهِ**»[٢].

وفي رواية أخرى: «**ليس مِن رجُلٍ ادّعى لِغيرِ أبِيهِ وهُو يعلمُهُ إلّا كفر، ومنِ ادّعى ما ليس لهُ فليس مِنّا، وليتبوّأ مقعدهُ مِن النّارِ، ومن دعا رجُلًا بِالكُفرِ، أو قال: عدُوُّ الله وليس كذلِك إلّا جار عليهِ**»[٣].

قال العلماء: هذا الحديث مما عده بعض العلماء من «**المشكلات**» من حيث أن ظاهره غير مراد وذلك أن مذهب أهل الحق أنه لا يكفر المسلم بالمعاصي، كالقتل والزنا، وكذا قوله لأخيه: كافر، من غير اعتقاد بطلان دين الإسلام.

وإذا عرف ما ذكرناه، **فقيل في تأويل الحديث أوجه**:

أحدها: أنه محمول على «المستحل لذلك»، وهكذا يكفر، فعلى هذا المعنى بأنها أي بكلمة الكفر، وكذا جاز عليه، وهو معنى رجعت عليه، أي رجع عليه الكفر، فباء ورجع وجار بمعنى واحد.

والوجه الثاني: معناه: رجعت عليه نقيصته لأخيه، ومعصيته تكفيره.

والثالث: أنه محمول على الخوارج المكفرين للمؤمنين، وهذا الوجه نقله القاضي عياض

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث ابن عمر، كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، حديث رقم (٦١٠٤)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر، حديث رقم (٦٠).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر، حديث رقم (٦٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي ذر، كتاب المناقب، حديث رقم (٣٥٠٨)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر، حديث رقم (٦١).

عن الإمام مالك بن أنس، وهو ضعيف، **لأن المذهب الصحيح المختار الذي قاله الأكثرون والمحققون أن الخوارج لا يكفرون كسائر أهل البدع.**

والوجه الرابع: معناه: أن ذلك يؤول به إلى الكفر، وذلك أن «**المعاصي - كما قالوا - بريد الكفر**»، ويخاف على المكثر منها أن يكون عاقبة شؤمها المصير إلى الكفر.

ويؤيد هذا الوجه ما جاء في رواية لأبي عوانة في تخريجه على صحيح مسلم: «**فإن كان كما قال وإلّا فقد باء بِالكُفرِ**»(١).

وفي رواية: «**إذا قال رجُلٌ لِأخِيهِ يا كافِرُ وجب الكُفرُ على أحدِهِما**»(٢).

والوجه الخامس: معناه: فقد رجع عليه تكفيره، فليس الراجع حقيقة الكفر، بل التكفير لكونه جعل أخاه المؤمن كافراً، فكأنه كفر نفسه:

- **إما لأنه كفر من هو مثله.**

- **وإما لأنه كفر من لا يكفره إلا كافر يعتقد بطلان دين الإسلام.**

وأما كفر من «**ادعى لغير أبيه وهو يعلم**» ففيه تأويلان:

أحدهما: أنه على حقيقته، وهو محمول على من استحل ذلك.

والثاني: أنه كفر النعمة والإحسان، وحق الله وحق أبيه، وليس المراد الكفر الذي يخرجه من ملة الإسلام.

- **وأما قوله عليه الصلاة والسلام في حق من ادعى ما ليس له: «فليس مِنّا».**

فقال **العلماء** معناه: ليس على هدينا وجميل طريقتنا، كما يقول الرجل لابنه: لست مني.

---

(١) أخرجه برقم (٥١).

(٢) أخرجه أبو عوانة برقم (٥٣).

- **وأما قوله: «فليتبوّأ مقعدهُ مِن النّارِ».**

فقيل معناه: فلينزل منزلة منها، أو فليتخذ منزلا بها، وأنه دعاء، أو خبر بلفظ الأمر، وهو أظهر القولين، **ومعناه:** هذا جزاؤه إن جوزي فقد يجازى، وقد يعفى عنه، وقد يوقف للتوبة فيسقط عنه ذلك.

وعلى هذا فقس وراجع المبسوطات.

* * *

* [مبحث في مصير أهل الكبائر وعاقبتهم، وبيان مفهوم بعض الحقائق الشرعية، كالمؤمن، والكافر، والفاسق، والمنافق]:

ولما اختلف أهل الإسلام في المسألة المترجمة بمسألة:

- وعيد الفساق.
- أو عقوبة العصاة.
- أو انقطاع عذاب أهل الكبائر.

وهي: من ارتكب كبيرة، لم يحكم بكفر مرتكبها من المؤمنين، ومات قبل التوبة:

- فقال أهل السنة: لا يقطع له بالعفو ولا بالعقاب، بل كلاهما عندهم في مشيئة الله تعالى، لكن على تقدير التعذيب نقطع بأنه لا يخلد في النار، بل يخرج منها ألبتة، لا بطريق الوجوب على الله تعالى، بل مقتضى ما سبق من الوعد، وثبت بالدليل، كتخليد أهل الجنة.

- وقال المعتزلة: يقطع له بالعذاب الدائم من غير عفو ولا إخراج من النار بناء على أن الكبيرة تخرج العبد من الإيمان وإن لم تدخله في الكفر بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الإيمان وهذا هو المراد من المنزلة بين المنزلتين عندهم أي حالة غير الإيمان والكفر بناء على إثبات واسطة بينهما.

وأما ما وقع في كلام البعض من أن «صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار»، فغلط نشأ من إطلاق قولهم أن له المنزلة بين المنزلتين، إن هذه المنزلة يثبتها السني والمعتزلي، وهي الأعراف، كما مر بيانها في مباحث الجنة والنار.

- وقال مقاتل بن سليمان وبعض المرجية: من مات من عصاة المسلمين لا يعذب أصلاً، إذ لا يضر مع الإيمان ذنب، وإنما النار للكفار.

أشار إلى وجوب القول بمذهب أهل السنة بقوله: (ومن): أي: كل فرد من المؤمنين والمؤمنات ارتكب ذنباً من الكبائر التي ليست إمارة على الانحلال من الدين، ومفارقة

جماعة المسلمين، أو من الصغائر، بناء على جواز العقاب على الصغائر، سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا أن:

(يمت) على الإسلام (و) الحال أنه مصر على معصية **(لم يتب)** ولم يرجع إلى الله (من ذنبه) الذي مات عليه وهو المعبر عنه **بالفاسق**، وستسمع قريباً بيان حقيقة الفسق، (فـ)ـلا قطع لنا بالعفو عنه، وإلا كانت الذنوب في حكم المباحة، ولا بعقوبته، لما مر من أن الله تعالى يجوز عليه أن يعفو عما عدا الكفر، بل **(أمره)** عندنا: عفو أو عقوبة، **(مفوض)** وموكول **(لـ)**ـعلم وإرادة (ربه) الأزليين، فيفعل به ما تعلقا بفعله به من عفو أو عقوبة: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

ولنا على هذا الحكم أدلة:

أولها: وهو العمدة كما **قال السعد**، الآيات والأحاديث الدالة على أن المؤمنين يدخلون الجنة ألبتة، وليس ذلك قبل دخول النار وفاقاً، فتعين أن يكون بعده، وهو مسألة «**انقطاع العذاب أو بدونه**»، وهو مسألة «**العفو التام**»:

- **قال الله تعالى**: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧].

- ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [غافر: ٤٠].

- **وقال النبي ﷺ: «من قال لا إله إلّا الله دخل الجنّة»**[١].

- **وقال عليه الصلاة والسلام: «من مات لا يُشرِكُ بالله شيئاً دخل الجنّة وإن زنا أو سرق»**[٢].

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه برقم (٧٦٣٨) وقال: هذا حديث صحيح، ووافقه الذهبي، وابن حبان في صحيحه برقم (١٦٩)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٦٣٤٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي ذر، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الجنائز، ومن كان آخر كلامه: لا إله إلا الله، حديث رقم (١٢٣٧)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، حديث رقم (٩٤).

الثاني: النصوص المشعرة بالخروج من النار:

- **كقوله تعالى**: ﴿ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٢٨].

- ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران: ١٨٥].

- وكقول النبي عليه الصلاة والسلام: «**يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا، وصاروا حمماً وفحماً، فيفرقون على أنهار الـجنة، ويرش عليهم من مائها فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيـل**»[1].

وخبر **الواحد** ـ وإن لم يكـن حجة في الأصول، لكنه يفيد التأكيد والتأييد بتعاضد النصوص.

الثالث: وهو على **قاعدة الاعتزال**، أن من واظب على الإيمان والعمل الصالح مئة سنة، وصدر عنه في أثناء ذلك أو بعده جريمة واحدة، كشرب جرعة من الخمر، فلا يحسن عقلاً من الحكيم أن يعذبه على ذلك أبد الآباد، ولو لم يكن هذا ظلماً فلا ظلم، أو لم يستحق بهذا ذماً، فلا ذم.

الرابع: أن المعصية متناهية زماناً، وهو ظاهر، وقدراً لما يوجد من معصية أشد منها، فجزاؤها يجب أن يكون متناهياً تحقيقاً لقاعدة العدل، بخلاف الكفر، فإنه لا يتناهى قدراً وإن تناهى زمانه، إذ قد مر أن الكافر نيته البقاء على كفره ما بقي ولو الأبد، فاستحق جزاء الأبد.

وأما التمسك بأن الخلود في النار أشد العذاب وقد جعل جزاء لأشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي، فربما يدفع لتفاوت مراتب العذاب في الشدة وإن تساوت في عدم الانقطاع.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الرقاق، باب في صفة الجنة والنار، حديث رقم (٦٥٦٠)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، حديث رقم (١٨٤).

الخامس: أنه استحق الثواب بالإيمان والطاعات عقلاً عندكم - **معاشر المعتزلة** - ووعداً **عندنا**، ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما سيجيء، فيكون لزوم إيصال الثواب إليه بحاله، وما ذلك إلا بالخروج من النار والدخول في الجنة، وهو المطلوب.

ومن إثبات النظم مذهب **أهل السنة** علم رد مذهب **المعتزلة** لأنهم وإن احتجوا على ما ذهبوا إليه بوجوه من الاستدلال لكنها كلها مردودة.

فالجواب عنها: **فالوجه الأول** من استدلالاتهم الأول الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره:

- **كقوله تعالى**: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: ٢٣].

- **وقوله تعالى**: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ ۖ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا﴾ [السجدة: ٢٠]، ومثل هذا مسوق للتأبيد ونفي الخروج.

- **وقوله تعالى**: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۞ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ۞ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٤ - ١٦]، وعدم الغيبة عن النار خلود فيها.

- **وقوله**: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ١٤]، وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركاً وإتياناً، فإنه محال، لما بين البعض من التضاد، كاليهودية والنصرانية والمجوسية، فيحمل على مورد الآية من حدود المواريث.

- **وقوله**: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨١].

والجواب عنه بعد تسليم كون الصيغ للعموم، أن العموم غير مرادٍ في الآية الأولى للقطع بخروج التائب وأصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة الغير المنصوصة إذا أتى بعدها

بطاعات يربوا ثوابها على عقوباته، فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين أيضاً خارجاً بما سبق من الآيات والأدلة.

وبالجملة، فالعام المخرج منه البعض لا يفيد القطع وفاقاً، ولو سلم، فلا نسلم تأبيد الاستحقاق، بل هو مغياً بغاية رؤية الوعيد، لقوله تعالى بعده: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا رَأَوۡاْ مَا يُوعَدُونَ﴾ [الجن: ٢٤]، ولو سلم، فغايته الدالة على استحقاق العذاب المؤبد على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو.

قال **السعد**: وما يقال من أنا لا نسلم كون «حتى للغاية»، بل هي «ابتدائية»، ولو سلم فغاية لقوله تعالى: ﴿يَكُونُونَ عَلَيۡهِ لِبَدٗا﴾ [الجن: ١٩]، أو لمحذوف، أي يكونون على ما هم عليه حتى يروا فخارج عن قانون التوجيه.

وكذا ما يقال، إنه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزماً، وهو مختلف فيه، حصل إلزام الخصم، ولم يثبت العفو والخروج بالشك.

وعن الثانية، بأن معنى «**متعمداً: مستحلاً فعله**»، على ما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، إذ «التعمد» على الحقيقة إنما يكون من المستحيل، أو بأن التعليق بالوصف يشعر بالحيثية، فيختص بمن قتل المؤمن لإيمانه، أو بأن الخلود وإن كان ظاهراً في الدوام، فالمراد هاهنا «**المكث الطويل**» جمعاً بين الأدلة.

لا يقال: الخلود حقيقة في التأبيد لتبادر الفهم إليه، ولقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلۡنَا لِبَشَرٖ مِّن قَبۡلِكَ ٱلۡخُلۡدَ﴾ [الأنبياء: ٣٤]، ولأنه مؤكد بلفظ التأبيد مثل: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗا﴾، وتأكيد الشيء تقوية لمدلوله، ولأن العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار، والمراد في حقهم التأبيد وفاقاً، فكذا في حق الفساق، لئلا يلزم إرادة معنى المشترك، أو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معًا.

لأنا نقول: لا كلام في أن المتبادر إلى الفهم عند الإطلاق والشائع في الاستعمال هو «**الدوام**»، لكن قد يستعمل في «المكث الطويل المنقطع»، كسجن مخلد، ووقف مخلد، فيكون محتملاً، على أن في جعله لمطلق المكث الطويل نفياً للمجاز والاشتراك، فيكون أولى، ثم إن

«المكث الطويل» سواء جعل معنى حقيقياً أو مجازياً أعم من أن يكون مع دوام، كما في حق الكفار، أو انقطاع كما في حق الفساق، فلا محذور في إرادتهما جميعاً، وحينئذ فلا نسلم أن «**التأبيدُ تأكيدٌ**، بل **تقييد**»، ولو سلم، فالمراد به تأكيد لطول المكث، إذ قد يقال: حبس مؤبد ووقف مؤبد.

وعن **الثالثة**، بأنها في حق «**الكافرين المنكرين للحشر**» بقرينة قوله تعالى: ﴿ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّتِي كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾ [سبأ: ٤٢]، مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة، لجواز أن يخرجوا منها عند عدم إرادتهم الخروج باليأس منه، أو الذهول عنه، ونحو ذلك.

وعن **الرابعة**، بعد تسليم إفادتها النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام الغيبة، أنها تختص بالكفار، جمعاً بين الأدلة.

وكذا **الخامسة والسادسة**، حملاً للحدود على حدود الإسلام، ولإحاطة الخطيئة على غلبتها، بحيث لا يبقى معها الإيمان، هذا مع ما في الخلود من الاحتمال.

والثاني من وجوه استدلالاتهم، أن «الفاسق» لو دخل الجنة لكان باستحقاق، لامتناع دخول غير المستحق، كالكافر، واللازم منتفٍ لبطلان الاستحقاق **بالإحباط** أو **الموازنة**، على ما سيجيء، وهو مردود بمنع المقدمتين، بل إنما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته، وسنتكلم على «الإحباط» و«الموازنة».

والثالث من وجوه استدلالاتهم، لو انقطع عذابُ الفاسق لانقطع عذاب الكافر، قياساً عليهِ، بجامع تناهي المعصية، وهو مردود بمنع كون التناهي علة الانقطاع، وبمنع تناهي الكفر قدراً، وبمنع اعتبار القياس في مقابلة النص والإجماع.

والرابع من وجوه استدلالاتهم، أن الوعيد بالعقاب الدائم لطفاً بالعباد لكونه أزجر عن المعاصي، فإن منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل إلى المستلذات.

ثم لا بد من «**تحقيق الوعيد تصديقاً للخبر وصوناً للقول عن التبديل**»، وهو مردودٌ، بمنع وجوب اللطف، وبمنع انحصاره في الدوام، فإن من لا يكترث باللبث في الجحيم أحقاباً فلما يستكثر الخلود فيها عقاباً، وإذ قد كان كل وعيدهِ لطفاً، ولا شيء من الوعيد لطف

للكل، فليكن لطف الخلود في النار مختصاً بالكفار، وكفى بوعيد النيران، بل وعد الجنان، لطفاً ومزجرة لأهل الإيمان، ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر، لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار، لإمكان المزيد.

فإن قلت: قول النظم: «**إذ جائز غفران غير الكفر**» مغنٍ عن التعرض لقوله: «**ومن يمت**» البيت.

قلت: ليس كذلك:

أما أولاً، فلأن تجويز العفو لا يوجب القطع بعدم الخلود بعد المعاقبة، وقوله: «ثم الخلود مجتنب» من تتمة هذا الحكم أيضاً، على ما لوحنا إليه في التوطئة.

وأما ثانياً، فلأن تجويز العفو ليس صريحاً في أنه بعد الدخول، إذ من الجائز تخصيصه بما قبل دخول النار، بناء على ما تمسك به الخصم من قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾[آل عمران: ١٩٢].

وأما ثالثاً، فلأن المقصود بالذات من قوله: «**إذ جائز غفران غير الكفر**»: الردُّ على **الخوارج** المكفرين بالذنوب على ما يشير إليه تفريعه بعد بقوله: «**فلا نكفر مؤمناً بالوزر**»، والمقصود هنا: الردُّ على **المعتزلة**، والمذهبان وإن اشتركا في القول بـ«**خلود أرباب الكبائر في النار**»، إلا أنهم عند **الخوارج** كفارٌ وعند المعتزلة فسّاقٌ، لأن الخوارج لا واسطة عندهم بين الإيمان والكفر، والمعتزلة يثبتونها، فإن الأمة كما اختلفت في «**حكم صاحب الكبيرة**» اختلفت في «**اسمه**» بعد الاتفاق على تسميته فاسقاً:

- **فعندنا معاشر أهل السنة هو مؤمن.**
- **وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين.**
- **وعند الخوارج كافر.**
- **وعند الحسن البصري منافق.**

فمن شبه المعتزلة:

- ما احتج به وأصل ابن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع إلى مذهبه، وهو أنه أجمعت الأمة على أن صاحب الكبيرة فاسق، واختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً، فوجب ترك المختلف فيه، والأخذ بالمتفق عليه.

والجواب: أن هذا ترك للمتفق عليه، وهو أنه: إما مؤمن أو كافر، ولا واسطة بينهما، وأخذ بما لم يقل به أحد فضلاً عن الاتفاق.

- ومنها، أن للفاسق بعض أحكام المؤمن المطلق، كعصمة الدم والمال والإرث من المسلم، والمناكحة، والغسل، والصلاة عليه، والدفن في مقابر المسلمين، وبعض أحكام الكافر، كالذم، والعن، وعدم أهلية الإمامة والقضاء والشهادة، فيكون له منزلة بين المنزلتين، فلا يكون مؤمناً ولا كافراً.

والجواب، أن هذا إنما يتم لو كان ما جعلتموه أحكام الكافر خواصه التي لا تتجاوزه إلى مؤمن أصلاً، كما في أحكام المؤمن، وهذا نفس المتنازع، فإنها عندنا تعم الكافر وبعض المؤمنين، وفي كلام **المتأخرين من المعتزلة** ما يرفع النزاع، وذلك أنهم لا ينكرون وصف الفاسق بالإيمان بمعنى التصديق أو بمعنى إجراء الأحكام، بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم، وهو الذي نسميه بـ«**الإيمان الكامل**»، ويعتبر فيه الأعمال، وننفيه عن الفساق، فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا النوع من الإيمان، وبين منزلة الكفر بالاتفاق، وكأنه رجوع عن المذهب، وإعراض عنه، **كما يقال في نفي الصفات**: إنما نريد ما هو من قبيل الإعراض، وإلا فقدمّائهم يصرحون بأن من أخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع، بل بمجرد اللغة، بأن القول بتعدد القديمِ كُفرٌ، من غير فرق بين العرض وغيره.

وأما الخوارج:

فذهب جمهورهم كما مر إلى أن كل معصية كفر، ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة، **وتمسكوا بوجوهٍ.**

الأول: النصوص الناطقة بكفر العصاة:

- **كقوله تعالى:** ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

- **وقوله تعالى في تارك الحج:** ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧].

- **وقوله تعالى:** ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٥٥]، **قصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافراً.**

- **وكقول النبي ﷺ: «من ترك الصّلاة مُتعمِّدًا فقد كفر»**[1].

- **وقوله: «من مات ولم يحجّ فليمُت إن شاء يهُودِيًّا، وإن شاء نصرانِيًّا»**[2].

قلنا: المراد بـ«**ما أنزل الله**» هو **التوراة**، بقرينة قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، **فيختص «من لم يحكم باليهود»**، لأنا لم نتعبد بالحكم بالتوراة، على أنه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر.

ثم التعبير عن ترك الحج بـ«**الكفر**» استعظام له، وتغليظ في الوعيد عليه، وكذا الحديث الوارد في هذا المعنى، وفي ترك الصلاة عمداً مع احتمال الاستحلال، والمراد بالفاسقين في قوله تعالى: ﴿فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] **الكاملون في الفسق**، أو **المتمردون المنهمكون في الكفر**، للقطع بأن الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الإيمان.

- **الثاني: الآيات الدالة على انحصار العذاب في الكفار، مع قيام الأدلة على أن الفاسقين يعذبون، كقوله تعالى:** ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨]، ﴿إِنَّ ٱلْخِزْىَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧]، ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ ۞ لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ۞ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: ١٥ - ١٦].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه برقم (١٤٤٥٠)، وابن عدي في الكامل (٦: ١٣٩).

قلنا: المراد «الكامل الهائل من العذاب والخزي والنار»، للقطع بتعذيب غير المكذبين، أو الحصر غير حقيقي، بل بالإضافة إلى المتقين، فلا يمتنع دخول الفاسقين، وإن كانوا مؤمنين.

الثالث: الآيات الدالة على أن الفاسق يكذب بالقيامة أو بآيات الله تعالى، ولا شك أن المكذب بها كافر:

- كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُواْ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾ [السجدة: ٢٠].

- وقوله تعالى: ﴿يَتَسَآءَلُونَ * عَنِ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [المدثر: ٤٠ - ٤١] إلى قوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [المدثر: ٤٦].

قلنا: يحمل على الكفار المكذبين، إذ لا خفاء في أن كل فاسق ليس بمكذب.

الرابع: ما يدل على كون الكافرين في مقابلة المتقي من غير ثالث، ولا شك أن الفاسق ليس بمتق، فيكون كافراً، وذلك قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾ إلى قوله: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا﴾ [الزمر: ٧١ - ٧٣].

قلنا: لا دلالة على نفي قسم ثالث.

الخامس: أن الفاسق ليس من روح الله، وكل من هو كذلك فهو كافر، لقوله تعالى: ﴿لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧].

قلنا: الصغرى ممنوعة، فإنه ربما يرجو الغفران من الله تعالى أو التوبة من نفسه، وبهذا يندفع ما يقال: إن العاصي من المعتزلة يلزم أن يكون كافراً لكونه آيساً وإن لم يعتقد العفو فليس بآيس من توفيقه للتوبة.

فإن قيل: هو يعتقد أنه ليس بمؤمن شرعاً، وكل من كان كذلك فهو كافر.

أجيب: بمنع الكبرى.

وأما القائلون بـ«**كون الفاسق منافقاً**» فتمسكوا بوجهين:

- **عقليٌّ، وهو أن إقدامه على المعصية المفضية إلى العذاب يدل على أنه كاذب في دعوى تصديقه لما جاء به النبي ﷺ، كمن ادعى أنه يعتقد أن في هذا الحجر حية، ثم يدخل يده فيه.**

- **ونقليٌّ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «آيةُ المُنافِقِ ثلاثٌ: إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتُمِن خان»[١].**

والجواب عن الأول، أنه وإن كان يخاف العذاب، لكن يرجو الرحمة، ويؤمل توفيق التوبة، أو يلهيه عند أجل العقوبة عاجل اللذة، بخلاف حديث الحجر والحية.

وعن الثاني، بأنه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وفاقاً، للقطع بأن من وعد غيره عدة، ثم أخلفها، لم يكن منافقاً في الدين.

وإذا تأملت، فحال **الفاسق** على عكس حال **المنافق**، لأنه لم يضمر حسناته ويظهر سيئاته، على أنك قد سمعت ما يتعلق بتأويل هذا الحديث وأمثاله.

وإلى ما ذكرناه من الفرق يشير قول **السعد** حين تعرض لتسميتها بها مر.

وليس في **مسألة الاستحقاق ووجوب العقاب** ـ يعني الآتية في قول النظم:

وواجب تعذيب بعض ارتكب كبيرة ... ...إلى آخره

غني عن ذلك، لأن التخليد أمر زائد على التعذيب.

ولا في **مسألة العفو**، أي غني عن ذلك، لأنه بطريق الاحتمال دون القطع، ولأنه شاع في ترك العقاب بالكلية، وهذا قطع بالخروج بعد الدخول، انتهى.

* * *

(١) سبق تخريجه.

وَوَاجِبٌ تَعَذِيبُ بَعضٍ ارتَكَب   كَبِيرَةً ثُمَّ الخلُودُ مُجتَنَب

* [مبحث في مصير عصاة المؤمنين]:

ولما تمسك مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة على ما ذهبوا إليه من أن «من مات من عصاة المؤمنين بلا توبة لا يعذب بنا على اختصاص العذاب بالكفار»، مثل قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [طه: ٤٨]، ﴿إِنَّ ٱلْخِزْيَ ٱلْيَوْمَ وَٱلسُّوٓءَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [النحل: ٢٧]، أشار إلى رد مذهبهم بقوله:

- (وواجبٌ) سمعاً وإجماعاً (تعذيب)، أي اعتقاد تعذيب الله بالنار، (بعض) من عصاة هذه الأمة.

ونكّرهُ إشارة إلى أنه «لا يجوز الحكم بالعذاب لفرد بعينه لجواز العفو أو التوفيق للتوبة».

ثم وصف ذلك «البعض الواجب تعذيبه» بأنه: (ارتكب) بمعنى اقتحم، فعلاً أو تركاً، عمداً من غير تأويل يعذر به شرعاً: معصيةً (كبيرة) ما، ومات بلا توبة.

وعبارة القوم: معصية، وظاهرها: ولو صغيرة.

وقد تقدم «جواز العفو عنها إذا لم تؤت الكبائر»، بل «ولو أتيت على الراجح»، فالعقاب عليها مطلقاً جائز لا واجب، فالتقييد به من زيادتي، لئلا يخلو نصوص الشرع الدالة على الوعيد عن الصدق، وهو محال، ولئلا يخرق إجماع المسلمين على نفوذ الوعيد في بعض العصاة من الموحدين.

فإن قلت: فهل المراد أن مما يجب اعتقاده:

- أن كل نوع من الكبائر لا بد من عقاب طائفة من مرتكبيه.

- أو يكفي في أداء ذلك الواجب، أن يعتقد أن نوع الكبائر يعذب طائفة من مرتكبيها من غير نظر إلى عموم أنواعها ولا خصوص بعضها؟

قلت: تردد في ذلك بعضهم، ومن أنصف وتأمل في العلة السابقة جزم بالأول.

وعبارة **الأبي**: انعقد **الإجماع** على أنه لا بد من نفوذ الوعيد في طائفة من العصاة، لأن الله توعدهم، وكلامه تعالى صدق، فلا بد من وقوعه.

ثم يبقى النظر: «**هل المراد طائفة من جميع العصاة، أو طائفة من كل صنف منهم**»، وهذا هو الظاهر، لأن الله تعالى توعد كل صنف على حدته، وهو ظاهر كلام القاضي هنا، انتهى.

وعبارته **في باب عقوبة شارب الخمر**: ثم الشارب إن مات وقد تاب فحكمه ما ذكر، وإن مات ولم يتب، فلا بد من نفوذ الوعيد في طائفة لوجوب صدق إيعاد الله تعالى، وما سوى تلك الطائفة فحكمه أنه في المشيئة عند أهل السنة، وهكذا في كل صنف من العصاة، انتهى.

* [مبحث في اللعن وأحكامه]:

فائدة: قال العلماء في قوله عليه الصلاة والسلام: «**لعن الله السّارِق، يسرِقُ البيضة فتُقطعُ يدُهُ**»[1]، هذا دليل لجواز لعن غير المعين من العصاة، لأنه لعن للجنس لا لمعين، ولعن الجنس جائز، كما قال الله تعالى: ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨].

وأما **المعين**، فلا يجوز لعنه، ولو كافراً وبهيمة، إلا أن يكون ممن أخبر الصادق أنه ممن ختم أو يختم له بالسوء، كفرعون وإبليس.

قال **القاضي**: وأجاز بعضهم «لعن المعين» ما لم يحد، فإذا حُدّ لم يجز لعنه، فإن الحدود كفارات لأهلها.

قال **القاضي**: وهذا التأويل باطل للأحاديث الصحيحة في النهي عن **اللعن**، فيجب حمل النهي على المعين ليجمع بين الأحاديث، والله أعلم، وأقره عليه النووي.

قال **الأبيُّ**: وكان شيخنا أبو عبدالله بن عرفة يجيز لعن المعين الظالم المجاهر بالظلم.

ويُحكي أن الشيخ الصالح الفقيه **حسن الزبيدي** سئل عن **لعن المعين** فأجازه.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الحدود، باب لعن السارق إذا لم يسم، حديث رقم (٦٧٨٣)، ومسلم في كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها، حديث رقم (١٦٨٧).

قال شيخنا **ابن عرفة**: ومحل ذلك عندي على المجاهر بالظلم كما تقدّم، انتهى.

قلت: وما أجازاه خلاف ما عليه الناس.

فإن قلت: فهل يدخل في عصاة هذه الأمة الكفار بناء على تكليفهم في الفروع، وأن المراد بها أمة الدعوة.

قلت: لا يمتنع ذلك، وهو لا ينافي ما مر للبيهقي من «**جواز وقوع العفو لهم عما عدا الكفر**»، كما لا يخفى.

لكن قال **أستاذ شيخنا**: وقضية جواز العفو عما ذكر جواز الدعاء لهم بمغفرته، وهذا ظاهر بالنسبة للبعض منهم، أما بالنسبة للجميع، فهل يمتنع، ولا بد من تعذيب بعض منهم على معصية غير الكفر كما في المسلمين، فيه نظر، انتهى.

ومن تأمل **عبارات القوم** وجدها مصرحة باختصاص هذه المسألة بعصاة الموحدين.

قال **أستاذ شيخنا**: رتب بعضهم على ما تقرر من أنه لا بد من عقاب بعض عصاة المؤمنين امتناع سؤال المغفرة لجميع المسلمين لمنافاته لذلك.

والمعتمد: الجواز إذا قصد الداعي المغفرة للجميع في الجملة، أو أطلق، لأن الإطلاق يحمل على المعنى السائغ شرعاً، بخلاف ما إذا قصد مغفرة كل ذنب لكل أحد فيمتنع.

قال: وعلى هذا فهل يجوز سؤال المغفرة لجميع الخلق حتى الكفار إذا أطلق ـ مثلاً، لصدق ذلك بمغفرة بعض ذنوب كل واحد ولو كافراً، لجواز غفران ما عدا الكفر له كما تقدم، **فيه نظر**، انتهى

وقضية ما مر الجواز بلا توقف، والله أعلم.

فإن قلت يشمل على هذه القاعدة ما ورد في حديث المعراج من قوله: «**وغُفِر لِمَن لم يُشرِك بِالله مِن أُمّتِهِ شيئًا، الـمُقحِماتُ**»[1]، إذ هي بضم الميم وإسكان القاف وكسر الـحاء،

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب في ذكر سدة المنتهى، حديث رقم (١٧٣).

معناها: الذنوب العظام الكبائر، التي تهلك أصحابها، وتوردهم النار، وتقحمهم إياها، والتقحم: الوقوع في المهالك.

ومعنى الكلام: من مات من هذه الأمة غير مشرك بالله غفر له المقحمات.

قلت: قال النووي المراد ـ والله أعلم ـ بغفرانها، أنه لا يخلد في النار، بخلاف المشركين، وليس المراد أنه لا يعذب أصلاً، فقد تقررت نصوص الشرع، وإجماع أهل السنة، على إثبات عذاب بعض العصاة من الموحدين، **ويحتمل أن يكون المراد بهذا**: خصوصاً من الأمة، أي يغفر لبعض الأمة المقحمات، وهذا يظهر على مذهب من يقول أن لفظة «من» لا تقتضي العموم مطلقاً، وعلى مذهب من يقول لا يقتضيه في الأخبار وإن اقتضته في الأمر والنهي، ويمكن تصحيحه على المذهب المختار، وهو كونها للعموم مطلقاً، لأنه قد قام دليل على إرادة الخصوص، وهو ما ذكرناه من النصوص والإجماع، انتهى.

فإن قلت: فما الجواب عما تمسك به ابن مقاتل والمرجئة.

قلت: تخصيص ذلك بعذاب يكون على سبيل ا لخلود.

وأما تمسكهم بمثل قوله ﷺ: «**من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنا وإن سرق**»[1]، فضعيف، لأنه إنما ينفي الخلود لا الدخول.

وأما قوله: (**ثم**) القول با(**لخلود**) واعتقاده (**مجتنب**) وجوباً، للأدلة السابقة الدالة على خروج العصاة من النار بمقتضى ما سبق من الوعد، وثبت بالدليل لا بطريق الوجوب على الله تعالى، فراجع للمسألتين معاً على ما مرت الإشارة إليه، وبه تعلم أنه ليس تتمة وتكميلاً، بل هو إفادة وتأسيس، وهو رد لما قد اشتهر من مذهب **المعتزلة** أن صاحب الكبيرة إذا مات بدون التوبة مخلد في ا لنار وإن عاش في الإيمان والطاعة مائة سنة، ولم يفرقوا بين أن تكون الكبيرة واحدة أو كثيرة، واقعة قبل الطاعات أو بعدها، أو بينها، وجعلوا عدم القطع بالعقاب، وتفويض الأمر إلى الله تعالى: يغفر إن شاء ويعذب إن شاء ـ على ما هو مذهب أهل

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي ذر، كتاب اللباس، باب الثياب البيض، حديث رقم (٥٨٢٧).

الحق - إرجاءً، بمعنى أنه تأخير للأمر وعدم جزم بالعقاب أو الثواب، وبهذا الاعتبار جعل **أبو حنيفة رحمه الله تعالى** من المرجئة.

وقد قيل له: من أين أخذت الإرجاء؟

فقال: من الملائكة عليهم السلام حيث قالوا: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ [البقرة: ٣٢].

وإنما **المرجية الخالصة الباطلة** هم الذين يحكمون بأن «**صاحب الكبيرة لا يعذب أصلاً، وإنما العذاب والنار للكفار**»، وهذا تفريط، كما أن **قول الوعيد** به إفراط، والتفويض إلى الله تعالى وسط بينهما، كالكسب بين الجبر والقدر، هذا هو المنقول في كتب القوم عنهم.

قال السعد: ونحن نقول: ينبغي أن يكون ما اشتهر عنهم **مذهب بعضهم**، والمختار عندهم خلافه، لأن مذهب الجبائي وأبي هاشم وكثير من المحققين، وهو اختيار المتأخرين: أن الكبائر إنما تسقط الطاعات، وتوجب دخول النار إذا زاد عقابها على ثوابها، والعلم بذلك مفوض إلى الله تعالى، فمن خلط الحسنات بالسيئات، ولم تعلم غلبة الأوزار، لم يحكم بدخوله النار، بل إذا زاد الثواب يحكم بأنه لا يدخل النار أصلاً، واضطربوا فيما إذا تساوى الثواب والعذاب، وصرحوا بأن هذا **بحسب السمع**، وأما **بحسب العقل**، فيجوز العفو عن الكبائر كلها، إلا عند الكعبي.

وذكر **إمام الحرمين** في «**الإرشاد**»، أن **مذهب البصريين وبعض البغداديين**: جواز العفو عقلاً وشرعاً، ولقد مننا بهذا على **المعتزلة** إن أدركوا، ونهجنا لهم منهجاً إن سلكوا، وإلا فمن لهم بعصمة تنجي أو توبة ترجى، انتهى كلامه.

* [في الأفعال والاستحقاقات، وأحكامها]:

خاتمتان:

الأولى: علم من النظم من عدة مواضع، كقوله:

فَالسَّـيِّـئَـاتُ عِنـدَهُ بالـمِثْــلِ   والحَسَنَاتُ ضُوعِفَتْ بالفَضلِ

وكقوله:

إذ جَائِـزٌ غُفـرَانُ غَـير الكُفـرِ ... ...

وقوله:

وَمَـن يَمُت وَلَم يَتُـب مِن ذنبه فَـأمـرُهُ مُـفَـوَّضٌ لـرَبِّـهِ

قوله:

.... ثُـمَّ الـخُلُـودُ مُـجتَنَـب

بطلان مذهب المعتزلة القائلين بـ«**إحباط السيئات للحسنات**» ونحن نذكر نص «**شرح المقاصد**» لكثرة فوائده وغزارة عوائده فنقول:

قال السعد: لا خلاف في أن:

- **من آمن بعد الكفر والمعاصي، فهو من أهل الجنة بمنزلة من لا معصية له.**

- **ومن كفر ـ نعوذ ب الله بعد الإيمان والعمل الصالح فهو من أهل النار بمنزلة من لا حسنة له أصلا .**

وإنما الكلام: فيمن «**آمن وعمل عملا صالحاً وآخر سيئاً واستمر على الطاعات والكبائر أي بلا توبة**»، كما نشاهد من الناس:

- **فعندنا، مآله إلى الجنة، ولو بعد النار، واستحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط.**

- **والمشهور من مذهب المعتزلة**، أنه من أهل الخلود في النار إذا مات قبل التوبة، فأشكل عليهم الأمر في إيمانه وطاعاته وما ثبت من استحقاقاته: أين طارت؟ وكيف زالت؟ فقالوا بحبوط الطاعات، ومالوا إلى أن السيئات يذهبن الحسنات، حتى ذهب الجمهور إلى أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات.

وفساده ظاهر:

أما سمعاً، فللنصوص الدالة على أن الله تعالى لا يضيع أجر من أحسن عملاً، وعمل صالحاً.

وأما عقلاً، فللقطع بأنه لا يحسن من الحكيم الكريم إبطال ثواب إيمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربا أو جرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريماً مائة سنة حق الخدمة، ثم بدت منه مخالفة أمر من أوامره، فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات، ونقض ما عهد، ووعد من الحسنات، وتعذيبه عذاب من واظب مدة الحياة على المخالفة والمعاداة.

وأيضاً، استحقاق الثواب على الطاعة عندهم إنما هو لكونها حسنة، وامتثالاً لأمر الباري تعالى، وهذا متحقق مع الكبيرة، فيتحقق أثره.

وأيضاً، لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعات لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة، قالوا: استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لا يجتمعان، لأن الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الإهانة.

قلنا: لا نسلم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما في جانب العقاب، وحينئذ لا يتنافى الثواب والعقاب بأن يعاقب حيناً ثم يثاب.

ولو سلم، فلا يلزم تنافي الاستحقاقين، بأن يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة، والمضرة الدائمة من جهة المعصية.

ولو سلم، فليس إبطال الحسنة بالسيئة أولى من العكس، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤]، وحكم بأن السيئة لا تجزى إلا بمثلها، والحسنة تجزى بعشر أمثالها إلى سبع مائة أو أكثر ،

وأكثرهم قالوا: «**الإحباط**» مصرح به في التنزيل، لقوله تعالى:

- ﴿وَلَا تَجْهَرُوا۟ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ﴾ [الحجرات: ٢].

﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ﴾ [البقرة: ٢١٧]،

ـ و﴿لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٤].

قلنا: لا بالمعنى الذي قصدتم، بل بمعنى أن من عمل عملاً استحق به الذم والعقاب، وكان يمكنه أن يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب، **يقال:** إنه أحبط عمله، كالصدقة مع المن والأذى، وبدونها، وأما إحباط الطاعات بالكفر، بمعنى أنه لا يثاب عليها ألبتة فليس من المتنازع فيه في شيء.

وحين تنبه **أبو علي وأبو هاشم** لفساد هذا الرأي رجعا من التمادي بعض الرجوع، **فقالا:** إن المعاصي إنما تحبط الطاعات إذا أربت عليها، وإن أربت الطاعات أحبطت المعاصي.

ثم ليس النظر إلى أعداد الطاعات والمعاصي، بل إلى مقادير الأوزار والأجور، فرب كبيرة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة.

ولا سبيل إلى ضبط ذلك بل هو مفوض إلى علم الله تعالى.

ثم افترقا، فزعم **أبو علي** أن الأقل يسقط ولا يسقط من الأكثر شيئاً، ويكون سقوط الأقل عقاباً إذا كان الساقط ثواباً وثواباً إذا كان الساقط عقاباً، وهذا هو **الإحباط المحض**.

وقال **أبو هاشم**: الأقل يسقط، ويسقط من الأكثر ما يقابله ـ مثلاً، من له مائة جزء من العقاب واكتسب الزجر من الثواب فإنه يسقط منه من العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ، ويبقى له سبعمائة جزء من الثواب ، ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب ألف جزء من العقاب ، فإنه يسقط منه الثواب ومائة جزء من العقاب بمقابلته، ويبقى له سبعمائة جزء من الثواب، ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب ألفاً من العقاب يسقط ثوابه ومائة جزء من عقابه، وهذا هو القول **بالموازنة**، لا ما قال في «المواقف»: أنه يوازن بين الطاعات والمعاصي فأيهما ترجح أحبط الآخر.

واختلفت كلمتهم في أن «**الإحباط**» و«**الموازنة**» بين «**الفعلين**» أعني: الطاعة والمعصية،

و«**المستحقين**»، أعني: الثواب والعقاب، أو الاستحقاقين:

فمال **الجبائي** إلى الأول، **وأبو هاشم** إلى الثاني، وهو المختار عند الأكثرين منهم

وبالجملة، لا يخفى على أحد أن القول بما ذهب إليه من **الإحباط والموازنة لا يصح إلا** بنص من الشارع صريح، ونقل صحيح.

واستدل **الإمام الرازي** على بطلانه بأن الأكثر إذا أحبط الأقل:

- **فإن لم ينحبط منه شيء كما هو رأي أبي علي صارت الطاعة السابقة لغواً محضاً، لا تجلب نفعاً ولا يدفع ضراً، وهو باطل:**

أما عقلاً، فلكونه ظلماً، ولأنه ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث بوجود الباقي.

وأما سمعاً، فلقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧] وغير ذلك.

- **وإن انحبط من الأكثر ما يوازن الأقل كما هو رأي أبو هاشم فباطل أيضاً:**

أما أولاً، فلأنهما لما كانا متنافيين كان طريان الحادث مشروطاً بزوال السابق، فلو كان زواله لأجل طريان الحادث لزم الدور.

وأما ثانياً، فلأن تأثير ذلك الاستحقاق القليل في بعض أجزاء الكثير ليس أولى من تأثيره في الباقي لكون الأجزاء متساوية، وحينئذٍ يلزم أن يعني بذاك القليل كل ذلك الكثير، وهو باطل وفاقاً.

وهذا ما قاله في «**المحصل**»، أنه إذا استحق بالطاعة عشرة أجزاء من الثواب بالمعصية خمسة أجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق إحدى الخمستين أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الأخرى لتساوي أجزاء الثواب واستحقاقاتها.

وأما ثالثاً، فلأن زوال كل من الاستحقاقين بالآخر:

- إما أن يكون دفعة، وهو محال، لأنه إن كان عدم كل منهما بوجود الآخر، فلو عدما دفعة لوجدا دفعة، لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول، فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين، هذا خلف.

- وإما أن لا يكون دفعة، وهو أيضاً باطل، لأنه إذا كان سبب زواله الأول حدوث الثاني فما لم يوجد الثاني لا يزول الأول، وإذا وجد الثاني وزال للأول استحال زوال الثاني لأنه لا مزيل له، لأن التقدير: أن كلاً منهما إنما يزول بالآخر، وهذا ما يقال: إن الثاني كان قاصراً عن الغلبة حين ما لم يكن معلوماً، فكيف إذا صار مغلوباً.

واعترض بوجوه:

الأول: أن الطارئ أقوى، وبالبقاء أولى، لكونه مقارناً لمؤثره الذي يوجده، بخلاف السابق، فإنه وإن كان موجوداً لكن لم يبق معه مؤثره، فإذًا، يجوز على «**الإحباط**» أن يفني السابق بالطارئ، ويبقى هو بحاله، وعلى «**الموازنة**»، أن يفني من الطارئ ما يقابل السابق، ثم يفنى السابق بما بقي من الطارئ.

والجواب: **المنع**، بل السابق لاستمرار وجوده وتحقق علة بقائه أقوى وأبقى، والطارئ لقربه من العدم وعدم علة بقائه بالفناء أولى، على أن الدفع أهون من الرفع، ثم هذا على تقدير صحته إنما يتأتى فيما إذا كان الأكثر طارئاً، بخلاف ما إذا استحق بالطاعة ثواباً كثيراً، وبالمعصية عقاباً أقل، أو بالعكس.

الثاني: أنه يجوز أن يكون التوقف فيما بين طريان الحادث وزوال السابق توقف معية لا تقدم، فيلزم الدور المحال.

والجواب: أن الكلام إنما هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب في زوال السابق، فيتقدمه بالذات ضرورة، وهو ينافي اشتراطه به لاستلزامه تأخره عنه بالذات.

الثالث: أن «**الاستحقاقـات**» ليست أموراً متمايزة بحسب الخارج بمنزلة، ما إذا كان

لك عند أحد خمستان وديعة، فيمكن تسليم هذه أو تلك بحسب الذهن فقط بمنزلة، ما إذا كان لك عليه خمستان ديناً، فلا يكون تسليم خمسة، أو الإبراء عنها، أو مقاصتها بخمسة له عليك، إلا براءة على النصف.

وبما ذكرنا من حمل كلام «**المحصل**» على ما نقلناه من تقرير «**نهاية العقول**» يظهر أن ليس مقصود **الإمام** ما فهمه المعترض، فإن معناه، أن «**الاستحقاقات**» لما كانت متساوية، فالاستحقاق القليل كما يزيل ما يقابله من الكثير، كذلك يزيل الباقي، لأن حكم المتساويان واحدٌ، بل الاعتراض أن تساوي الاستحقاقات لا يوجب إلا جواز زوال كل ما يزول به الآخر، لا زوال الكل بما يزول به البعض.

الرابع: أن الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظة، وفي صحائف الكتبة، فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي، والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات، من غير لزوم محال.

والجواب، أن المقصود، بيان امتناع زوال أحد الاستحقاقين أو المستحقين، أعني الثواب والعقاب بالآخر، على ما هو المذهب في «الإحباط» و«الموازنة».

وبهذا يندفع اعتراض **خامس**، وهو أنه يجوز أن لا يؤثر أحدهما في عدم الآخر، لكن يتمانعان في ظهور حكمهما، فيظهر حكم الزيادة فقط.

السادس: أنه يجوز أن يؤثر الطارئ في عدم السابق بشرط أن يسقط من الطارئ مثل السابق من غير لزوم محذور.

والجواب: أنه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطارئ، ويلزم المحذور، نعم، يتجه على الوجه الأخير أنه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بأن يزيل جزء من هذا جزءاً من ذاك وبالعكس إلى أن يفنى الأقل بالكلية ويبقى من الأكثر القدر الزائد، لم يلزم شيء من المحالات، لأنه يكون مزيلاً للجزء الأخير من الأقل، لأن **الإمام** إنما أورد هذا البيان فيما إذا استحق المكلف عشرة أجزاء من العقاب، فلا يرد عليه هذا، لكن يتجه أن البيان يختص بما إذا تساوى الاستحقاقان.

والمعتزلة اضطربوا في مثله، **وزعم أبو هاشم** أنه لا يجوز وقوع ذلك، لأن المكلف إما في الجنة، أو في النار.

وأجيب، بأنه يجوز أن يرجح جانب الثواب، فينزل برحمة الله منزلة الكرامة، ويحصل بفضله دار المقامة، أو يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص أحدهما، أو لا يثاب ولا يعاقب، ويكون من أصحاب الأعراف، على ما ورد في الحديث.

ويمكن دفع استدلال الإمام، بأن الاستحقاق اعتباري شرعي، ليس له تأثير وتأثر حقيقي وفناء بعد وجود، بل:

- **يعني إحباط الطاعة أو استحقاق الثواب، أن الله تعالى لا يثيب عليها.**

- ومعنى **الموازنة**، «**أن الله تعالى لا يثيب عليها، ويترك العقوبة على المعصية بقدرها، من غير أن يتحقق في الخارج استحقاقان بينهم منافاة ومغاياة**».

وأما «**الثواب والعقاب**» فلا وجود لهما إلا في الآخرة، وحينئذٍ لا اجتماع بينهما، ولا اندفاع، بل ذلك إلى حكم الله تعالى ومشيئته، على وفق حكمته، والأقرب ما قال **إمام الحرمين**، أنه ليس بإزاء معرفة الله تعالى كبيرة يربو وزرها على أجرها، فكان من حقهم أن يذروا بها جميع الكبائر، فإذا لم يفعلوا ذلك، بطل هذيانهم بتغالب الأعمال وسقوط أقلها بأكثرها.

ومما يجب التنبيه له، أنه لا فرق عندهم بين أن تكون المعاصي:

- **طارئة على الطاعات.**

- **أو سابقة عليها.**

- **أو متخللة بينهما.**

وأن ما يوهم به كلام البعض من اختصاص الحكم بما إذا كانت الكبيرة طارئة ليس بشيء.

الثالثة: علم منه أيضاً، أن المكلفين:

- **إما كافر، فهو مخلد في النار، ويختص المنافق بالدرك الأسفل منها، وحكى بعض المحققين عليه الإجماع.**

– وإما مؤمن لم يذنب قط، كالأنبياء، فهو مخلد في الجنة والنعيم المقيم، بالإجماع أيضاً، كما حكاه بعض المحققين.

– وإما مؤمن مذنب، تاب من جريمته، فسيأتي أنه في الجنة قطعاً أو ظناً.

– وإما مؤمن مذنب لم يتب، والذنب صغيرة، فقال بعضهم: حكمه حكم التائب. وقال بعضهم: يسأل ولا يعاقب. ولا يخفاك أنه مبني على وجوب تكفير الصغائر باجتناب الكبائر، والصواب ـ كما تقدم ـ أنه في المشيئة.

– وإما مؤمن مذنب، لم يتب، والذنب من الكبائر، وهو محل النزاع، كما علم مما سبق، ولا تنس أن كل ذنب عند الخوارج كبيرة كما تحققته.

والصواب، أن حكم الفاسق من المؤمنين، الخلود في الجنة:

– إما ابتداء بموجب العفو، أو الشفاعة.

– وإما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب.

وفيه خلاف المعتزلة والخوارج، كما سبق.

* مبحث في الفسق وأحكامه[1]:

و«**الفسقُ**» هو: الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة، وسيأتي تعريفها.

قال **السعد**: وينبغي أن نقيده بعدم التأويل للاتفاق على أن الباغي ليس بفاسق.

قلت: لعل «**الباغي**» عندهم اسم للخارج عن طاعة الإمام لتأويل يراه، وإلا فقد صرح الفقهاء من أئمتنا وغيرهم بأن «الباغي» هو الخارج على الإمام لمنع حق أو لخلعه، وبأن «البغي» كبيرة إذا لم يكن عن تأويل.

قال **السعد**: وفي معنى **ارتكاب الكبائر**: الإصرار على الصغائر، بمعنى الإكثار منها، سواء **كانت** من نوع واحد أو أنواع مختلفة.

---

(١) وجد في هامش «خ»: (مبحث في الفسق).

وأما **استحلال المعصية** بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت أو كبيرة.

وكذا **الاستهانة** بها، بمعنى: عدها هينة، ترتكب من غير مبالاة، وتجري مُجرى المباحات، ولا خفاء في أن المراد بها ما ثبت بقطعي.

وحكم **المبتدع**، وهو من خالف في «**العقيدة طريقة السنة والجماعة**»، ينبغي أن يكون حكم الفاسق، لأن الإخلال بالعقائد ليس بأدون من الإخلال بالأعمال.

هذا كله فيما يتعلق **بأحكام الآخرة**.

وأما فيما يتعلق **بأمر الدنيا**:

- فحكم **المؤمن** ظاهر.
- وحكم **الكافر** بأقسامه، من حربي وذمي وكتابي ومرتد، مذكور في كتب الفروع.
- وحكم **المنافق والزنديق** إجراء أحكام الإسلام
- وحكم **الفاسق**: الحد فيما يجب الحد، والتعزير في غيره، والأمر بالتوبة، ورد الشهادة، وسلب الولاية، على اختلاف في ذلك بين الفقهاء.
- وحكم **المبتدع**: البغض والعداوة والإعراض عنه، والإهانة والطعن واللعن لجنسه ونوعه، لا لفرده وعينه، وكراهة الصلاة خلفه.

* الاعتقاد الإجمالي[1]:

وطريقة **أهل السنة**:

– أن العالم حادث، والصانع قديم، متصف بصفات قديمة، ليست عينه ولا غيره، واحد لا شبيه له، ولا ضد ولا ند ولا نهاية له، ولا صورة ولا حد، ولا يحل في شيء، ولا يقوم به حادث، ولا تصح عليه الحركة ولا الانتقال، ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص، وأنه يرى في

---

(١) وجد في هامش «خ»: (الاعتقاد الإجمالي).

الآخرة، وليس في حيز وجهة، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولا يحتاج إلى شيء، ولا يجب عليه شيء، كل المخلوقات بقضائه وقدره وإرادته ومشيئته، لكن القبائح منها ليست برضاه وأمره ومحبته.

- وأن المعاد الجسمانيّ، وسائر ما ورد به السمع، من: عذاب القبر، والحساب، والصراط، والميزان، وغير ذلك: حقٌّ.

- وأن الكفار مخلدون في النار، دون الفساق، وأن العفو والشفاعة حقٌّ.

- وأن أشراط الساعة حقٌّ، من: خروج الدجال، ويأجوج ومأجوج، ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام، وطلوع الشمس من مغربها، وخروج دابة الأرض حقٌّ.

- وأول الأنبياء آدم وآخرهم محمد ﷺ وعليهم أجمعين.

- وأول الخلفاء أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

- والأفضلية بهذا الترتيب، مع تردد فيما بين عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما.

قال السعد:

- والمشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار: هم الأشاعرة، أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق ابن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، صاحب رسول الله ﷺ، أول من خالف أبا علي الجبائي، ورجع من مذهبه إلى السنة، أي طريقة النبي ﷺ والجماعة، أي طريق الصحابة رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

- وفي ديار ما وراء النهر: الماتريدية، أصحاب أبي منصور الماتريدي، تلميذ أبي رضى العياضي، تلميذ أبي بكر الجوزجاني، صاحب أبي سليمان الجوزجاني، تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

وماتريد قرية من قرى سمرقند.

وبين الطائفتين، اختلاف في بعض الأصول، كـ:

- **مسألة التكوين.**
- **ومسألة الاستثناء في الإيمان.**
- **ومسألة الإيمان المقلد.**
- **وغير ذلك.**

والمحققون من الفريقين أنه لا ينسب أحدهما إلى البدعة والضلالة، خلافًا للمبطلين المتعصبين، حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع أيضاً بدعة وضلالة، كالقول بحل متروك التسمية عمداً، وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين، وكجواز النكاح بدون ولي، والصلاة بدون الفاتحة، **ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين، ولا دل دليل شرعي عليه.**

ومن الجهلةِ، من يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم بدعة مذمومة، وإن لم يقم دليل على قبحه، تمسكاً بقوله عليه الصلاة والسلام: «**إيّاكُم ومُحدِثاتِ الأُمُورِ**»[1]، **ولا يعلمون أن المراد بذلك هو أن تجعل في الدين ما ليس منه.**

عصمنا الله تعالى من اتباع الهوى، وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي ﷺ، انتهى.

وسيأتي تحرير القول في **الإصرار والبدعة** في محلهما، والله أعلم.

* * *

---

(١) أخرجه ابن ماجه من حديث عبدالله بن مسعود، أبواب السنة، باب اجتناب البدع والجدل، حديث رقم (٤٦).



وَصِف شَهِيدَ الحربِ بالحياةِ ... وَرِزقَهُ مِن مُشتَهى الـجَنَّاتِ

* [مبحث في حياة الشهداء وأحكامها]:

ولما صرح **جماعة محققون** أن مما يجب اعتقاده **حياة شهيد الحرب المقتولين في سبيل الله لإعلاء كلمته تعالى**، وأنهم في الجنة يرزقون، أشار إلى ذلك بقوله:

(وصِف) وجوباً أيها المكلف **(شهيد)** أي كل فرد فرد من أفراد هذا الجنس، لأنه عام بواسطة الإضافة إلى ذي «آل»، كما قاله في «المختصر»، **والحقُّ**، أن الحكم على العام كلية، أي على كل فرد فرد، لا كل، أي لا على مجموع الإفراد.

* [سبب تسميته بالشهيد]:

قال **النضر بن شميل**: سمي بذلك لأنه حي لأن أرواحهم شهدت دار السلام، وأرواح غيرهم لا تشهدها إلا يوم القيامة.

وقال **ابن الأنباري**: لأن الله تعالى وملائكته عليهم الصلاة والسلام يشهدون له بالجنة، فمعنى شهيد: مشهود له.

وقيل: سمي شهيداً لأنه يشهد عند خروج روحه ما له من الثواب والكرامة.

وقيل: لأن ملائكة الرحمة يشهدونه، فيأخذون روحه.

وقيل: لأنه شهد له بالإيمان، وخاتمة الخير، بظاهر حاله.

وقيل: لأن عليه شاهداً يشهد بكونه شهيدا، وهو دمه، فإنه يبعث وجرحه يبعث دماً.

وحكى **الأزهري وغيره** قولاً آخر، أنه سمي شهيداً لكونه ممن يشهد يوم القيامة على الأمم، وعلى هذا القول لا اختصاص له بهذا السبب.

وقيل: سمي بذلك لسقوطه بالأرض، والأرض شاهدة له، أو لأنها تسمى شهادة.

وقيل: سُمي بذلك لشهادته على نفسه لله عز وجل حين لزمه الوفاء بالبيعة التي بايعه في

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١]، فاتصلت شهادة الشهيد الحق بشهادة العبد، فسمّاه شهيداً، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «**والله أعلمُ بِمن يُكلمُ في سبيلِهِ**»[١]، وقال عليه الصلاة والسلام في شهداء أحد: «**أنا شهِيدٌ على هؤُلأءِ**»[٢]، لبذلهم أنفسهم دونه وقتلهم بين يديه تصديقاً لما جاء به عليه الصلاة والسلام

* [في تنوع الشهادة]:

واعلم أن «الشهداء» جمع «شهيد» **بمعنى**: الشاهد، مبالغة فيه، أو المشهود له، **وبمعنى**: المؤمن المقتول في حرب الكفار بسبب من أسباب القتال لإعلاء كلمة الله تعالى بدون مقارفة بسبب مؤثم.

ولا شك أن هذا له «حكم الشهداء» في:

- **ثواب الآخرة ومنازلها.**
- **وفي أحكام الدنيا، من أنه لا يغسل، ولا يصلى عليه، ويكفن بثيابه إن سترته، وإلا زيد عليها ما يستره.**

وبمعنى: من يبلغ ثواب هذا في الجملة، ولا شك في كونه كالشهيد في الثواب، دون الحياة والرزق، ودون أحكام الدنيا.

وهو:

- **المبطون، وهل هو ذو الإسهال أو الاستسقاء، قولان للعلماء، أصحهما الثاني.**
- **والمطعون، والمراد من مات به، أو أصابه، أو في زمانه، صابراً محتسباً.**
- **وصاحب الهدم.**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الجهاد والسير، باب من يجرح في سبيل الله عز وجل، حديث رقم (٢٨٠٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث جابر بن عبدالله، كتاب الجنائز، باب الصلاة على الشهيد، حديث رقم (١٣٤٣).

- ومن قتل دون ماله.

- ومن قتل دون أهله.

- ومن قتل دون دينه.

- ومن قتل دون دمه.

- ومن قتل دون مظلمته.

- والغريق.

- وصاحب ذات الجنب، وفي بعض الأحاديث تقييده بكونه في سبيل الله.

- والحريق.

- والميتة بجمع، وهي التي تموت بولدها التام خلقه في بطنها، على الأصح.

وقيل: التي تموت بكراً. فجمع: يعني مجموع، أي ثابت مع شيء مجموع فيها، غير منفصل عنها، من حمل أو بكارة.

- والميت بأرض غربة ولو في حال السعة.

- والميت بالحمى.

- والساقط عن دابته فيموت.

- والميت في الرباط والخار من علو فيموت.

- ومن أكلته السباع.

- ومن قام إلى إمام جائر فأمره بمعروف ونهاه عن منكر فقتله.

- ومن قصد فرسه أو بعيره.

- ومن لدغته هامة.

- ومن مات على فراشه في سبيل الله على أي حتف شاء الله.

– وقاتل الحيات الظاهرة مطلقاً، كبيرها وصغيرها، أسودها وأبيضها، وهي فداه من النار.

– ومن عشق فعف، وكتم فمات.

– والمائد في البحر، وهو الذي يأخذه القيء.

– ومن يموت شريقاً.

–ومن حبسه السلطان ظلماً فمات في السجن.

– والصابرة على الغيرة.

– ومن قال في يوم خمساً وعشرين مرة: اللهم بارك لي في الموت، وفيما بعد الموت، ثم مات على فراشه.

– ومن صلى الضحى، وصام ثلاثة أيام من كل شهر، ولم يترك الوتر في سفر ولا حضر.

– ومن تمسك بسنة النبي ﷺ عند فساد الأمة.

– ومن مات وهو يطلب العلم.

– ومن دعا بدعاء يونس: ﴿أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، في مرضه الذي مات فيه أربعين مرة، وإن لم يمت منه، براء مغفوراً له.

– والتاجر الصدوق الأمين.

– ومن جلب طعاماً إلى مصر من أمصار المسلمين.

– ومن سعى على امرأته وولده وما ملكت يمينه، يقيم فيهم أمر الله، ويطعمهم من حلال، إلا أن في إسناد هذا ظلمة، قاله الذهبيُّ.

– ومن عاش مدارياً إلى أن مات.

– والمؤذن المحتسب، وفي الحديث أنه: «لم يُدوّد في قبرِهِ»[1]، وهو ظاهر في عدم تفرق أوصاله، وقد مرت المسألة.

---

(١) سبق تخريجه.

وسُئل الحسن عن رجل اغتسل بالثلج فأصابه البرد فمات، فقال: يا لها من شهادة.

ورأى العلماء صوت أبي سفيان بن الحارث من قطع الحلاق ثؤلولاً في رأسه حين حلقه بين شهادة.

ومن صلى على النبي ﷺ مائة مرة وزيادة كتب الله له براءة من النفاق وبراءة من النار.

ومن قال حين يمسي وحين يصبح: اللهم إني أشهدك بأنك أنت الله لا إله إلا أنت، وحدك لا شريك لك، وأن محمداً عبدك ورسولك، أبوء بنعمتك علي، وأبوء بذنبي، فاغفر لي، إنه لا يغفر الذنوب غيرك، ثم مات من يوم قالها أو من ليلة قالها.

ومن قال حين يصبح أو حين يمسي: ثلاث مرات أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، وقرأ ثلاث آيات من آخر سورة الحشر أولها: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ﴾ [الحشر: ٢١] مع زيادة توكيل الله به سبعين ألف ملك يصلون عليه مدة يومه وليلته.

ومن قرأ سورة الحشر في كل ليلة.

ومن مات يوم الجمعة مع زيادة وقاية الله له فتنة القبر.

ومن مات صابراً محتسباً.

ومن مات مريضاً بالسل.

ومن طلب الشهادة صادقاً ولو لم يقتل بل مات على فراش.

إلى غير ذلك ممن جاءت به الأحاديث الصحيحة بتسميته «**شهيداً**»، فهذا النوع يغسل ويصلى عليه، وله في الآخرة ثواب الشهداء، ولا يلزم أن يكون مثل ثواب القسم الأول قاله النووي.

قال **الجلال المروزي** في كتاب العيدين: بسنده عن محمد بن عبادة المخزومي أنه قال: لا يستشهد مؤمن حتى يكتب اسمه عشية عرفة فيمن يستشهد، وبمعنى من قتل على الوجه السابق بيانه، لكن مع مفارقة سبب مؤثم، كمن غل في الغنيمة، أو محض القصد للغنيمة ممن

وردت الآثار بنفي تسميته شهيداً إذا قتل في حرب الكفار، وهذا له حكم الشهداء في الدنيا، فلا يغسل، ولا يصلى عليه، وليس له ثوابهم الكامل في الآخرة، والله أعلم.

فالشهداء ثلاثة: شهيد الدنيا، و الآخرة، وشهيد الآخرة، وشهيدا الدنيا فإضافة الشهيد إلى (**الحرب**) لإخراج القسم الثاني، ولا كلام وهي مؤنثة، وإن لم تظهر التاء في تصغيرها في الكثير، قال: [القُلاخ بن حزن من الطويل]

أَخَا الـحَرْبِ لَبَّاسًا إِلَيها جِـلالَـهَا ... ...

وقال آخر: [زهير من الطويل]

وما الـحَرْبُ إلا ما علمتُمْ وذُقتُمُ وما هو عنها بالـحَدِيثِ الـمُرَجَّمِ

ومنه الحديث: «**ويح قُريشٍ أكلتهُمُ الحربُ**»[1].

وقول أبي سفيان: «**عفتهم الحرب**».

وأما القسم الثالث:

فظاهر كلامهم مساواته للقسم الأول في الوصف والاتصاف (**بالحياة**) وتقدم أنها كيفية يلزمها قبول الحس والحركة، أو يصح لمن قامت به العلم، وقضية كلام النظم اتصاف الهيكل المخصوص بالحياة، كما هو قضية ظاهر الآية الشريفة، وبه جزم بعض المحققين قائلاً قوله تعالى: ﴿يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] مثل الأحياء يأكلون ويشربون، فهو تأكيد لكونهم أحياء، ووصف لحالهم التي هم عليها من التنعيم برزق الله تعالى.

وبعضهم قال: يجوز أن يجمع الله جملة من أجزاء الشهيد فيحييها بالأكل والشرب، انتهى.

ولا فرق بين الكل والبعض، بل الحمل على الكل أليق؛ لأنه المعنى الحقيقي، ولا ضرورة للعدول عنه.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسند برقم (١٨٩١٠)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (١٢).

وقد وجد عمرو بن الجموح، وعبدالله بن عمر الأنصاريين بعد ست وأربعين سنة لما نقلا لتخريب السيل قبريهما، وقد كانا دفنا معاً كما دفنا لم يتغيرا، ويد أحدهما على جرحه، فأميطت عنه، ثم أرسلت فعادت كما كانت، وأخرجت شهداً أحد لما أجرى معاوية العين في وسط مقبرتهم بعد الوقعة بنحو خمسين سنة، فوجدوا على حالهم حتى أن الكل رأوا المسحاة أصابت قدم حمزة بن عبد المطلب فسال منه الدم، ووجد جابر بن عبدالله إياه كما دفن بالأمس، وهذا في الشهداء غني عن الإكثار.

وحينئذ فالألف واللام في الحياة «**للكمال**»، وامتيازهم عمن عدا الأنبياء بهذه المزية من الظهور في أعلى مراتب الكمال.

فإن قلت: فهل يعارض هذا قول بعضهم: «**أجمعوا على أن أجسامهم لا تعود إليها الحياة على ما كانت عليه في الدنيا إلا إذا كان يوم القيامة**».

قلت: لا؛ لأن هذه الحياة التي يدعيها لا تحتاج إلى المأكل المعتاد، ولا المشرب المعتاد، ولا المسكن المعتاد، ولا الملبس المعتاد، ولأجل هذا قيد بقوله: على ما كانت عليه في الدنيا، على أن المحققين إنما حملوا الشهداء على الأرواح، فهو من باب إيقاع ما للجزء على الكل مجازاً، نعم اعترف هؤلاء بالجزم بأن اتصاف أرواحهم بالحياة على وجه الحقيقة دون المجاز.

فإن قلت: يشكل على هذا أن جميع الناس أرواحهم حية بعد مفارقة أبدانهم، بل الحق أن الفناء لا يلحقها عند النفخ كما مر، فلا مزية لهم بهذا.

قلت: قد أشاروا إلى دفعه كما في ابن عطية: بأنهم وإن ماتوا، واعتدت نساؤهم، وقسمت أموالهم، ونفذت وصاياهم، وأودعت أجسامهم في التراب، ولا محالة وكانت أرواحهم حية كأرواح سائر المؤمنين، إلا أنهم فضلوا بالرزق أي لأرواحهم في الجنة من وقت القتل حتى كان حياة الدنيا دائمة لهم، وهو مبني على أن الروح جهور مدرك بذاته، لا يفنى بخراب البدن، ولا يتوقف إدراكه ولا تألمه ولا التذاذه عليه، ويؤيده قوله تعالى في آل فرعون: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا ﴾ [غافر: ٤٦] الآية، وما روي من قوله عليه الصلاة والسلام:

«أرواح الشهداء في أجواف طير خضر ترد أنهار الجنة ويأكل من ثمارها وتأوي إلى قناديل معلقة في ظل العرش»[١].

وأما من أنكر «**جوهرية الروح**» وقال: إنما هي عرض، فإما صرف الحياة إلى يوم القيامة، وأطلقت عليهم في الحال لتحققه ودنوه، أو إلى الذكر الدائم، أو إلى الإيمان.

ومن الناس من قال: إنها «**حياة مجازية**» بأن فضلهم بدوام حالهم التي كانت في الدنيا من الرزق، وإجراء الثواب عليهم كالأحياء بخلاف أرواح سائر المؤمنين، فلما أشبهوا الأحياء في ذلك وصفوا بالحياة.

والنفس أميل إلى ما ذهب إليه بعض العلماء المحققين «كسيدي زروق» و«ابن ناجي» من أن «**حياة الشهداء حياة غير مكيفة ولا معقولة للبشر**» يجب الإيمان بها على ما جاء به ظاهر الشرع، ويجب الكف عن الخوض في كيفيتها، إذ لا طريق للعلم بها إلا من الخبر، والله تعالى أعلم.

وفي **حواشي البيضاوي للأنصاري**: أن أكثر المفسرين على أن حياة الشهداء ليست بالجسد.

وقال **ابن عادل**: ويحتمل أن حياتهم بالجسد، وإن لم يشاهد الجسد، فإن حياة الروح ثابت لجميع الأموات بالاتفاق، فلو لم تكن حياة الشهداء بالجسد لاستوى هو وغيره ولم يكن له مزية، انتهى.

قلت: وجوابه يعلم مما مر.

فإن قلت: ما عامل الجار والمجرور.

قلت: صِف.

فإن قلت: الوصف استعمال الصفة، وإطلاقها على الموصوف، ولا يلزم منه اتصافه بمدلول تلك الصفة كما هو المطلوب.

---

(١) سبق تخريجه.

قلت: من شأن المؤمن الكامل الصادق الإيمان أن لا يطلق في باب الاعتقاديات وصفاً على محل إلا وهو يعتقد قيامه بمحله، فالمعنى وصف شهيد الحرب بالحياة وصفاً مطابقاً لاعتقادك اتصافه بها، أو المراد صف شهيد الحرب بالحياة التي ورد الشرع باتصافه بها.

فإن قلت: الحياة مجمله لا يدرى ما المراد بها من تلك الأقوال.

قلت: هذا الإجمال جار حتى في الآية الشريفة ـ وقد علمت تفصيله ـ.

وصِفهُ أيضاً، بـ: (رزقه) أي: برزق الله إياه، فهو مصدر مضاف لمفعوله، ووصفه بارتزاقه، فهو مصدر مضاف لفاعله.

هذا كله إن فتحت راؤه، وإن كسرت، جاز فيه، وجاز أن يراد به المعنى الاسمي، **والمعنى**: وصفه بتعاطي رزقه.

(من مشتهى)، ومحبوب ثمرات، ومياه، وحلي، وحلل، وظل، وإيواء، إلى قناديل معلقة تحت العرش، وأن يسرحوا حيث شاءوا داخل (الجنات)، جمع جنة ـ وتقدم معناها لغـة وشـرعًا ـ.

ففي صحيح مسلم عن مسروق، قال: «سألنا عبد الله عن هذِهِ الآية: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، قال: أما إنّا قد سألنا عن ذلِك، فقال: «**أرواحُهُم في جوفِ طيرٍ خُضرٍ، لها قنادِيلُ مُعلّقةٌ بِالعرشِ، تسرحُ مِن الجنّةِ حيثُ شاءت، ثُمّ تأوِي إلى تِلك القنادِيلِ، فاطّلع إليهِم ربُّهُم اطِّلاعةً**»، فقال: «**هل تشتهُون شيئًا؟ قالُوا: أيّ شيءٍ نشتهِي ونحنُ نسرحُ مِن الجنّةِ حيثُ شِئنا، ففعل ذلِك بِهِم ثلاث مرّاتٍ، فلمّا رأوا أنّهُم لن يُتركُوا مِن أن يُسألُوا، قالُوا: يا ربِّ، نُرِيدُ أن تُردّ أرواحنا في أجسادِنا حتّى نُقتل في سبِيلِك مرّةً أُخرى، فلمّا رأى أن ليس لهُم حاجةٌ تُرِكُوا**»[1].

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون، حديث رقم (١٨٨٧).

قلت: وفي حديث مالك: «**نسمةُ المُؤمِنِ طائِر**»[1].

وفي حديث ابن عيينة أن: «**أرواحُ الشُّهداءِ تجُولُ في طيرٍ خُضرٍ**»[2].

وفي حديث ابن شهاب: «**أرواحُ الشُّهداءِ طير خضر تعلق في شجر الجنة، وفي رواية عن ابن مسعود: أرواح الشهداء عِند الله كطيرٍ خُضرٍ**»[3].

فتحمل رواية: «**في جوف طير خضر**» على هذه الأحاديث، لأنها أصح كما قاله **ابن عبد البر**، وهو أحسن من قول **القابسي**: أنكر العلماء قول من قال: «في حواصل طير» لأنها رواية غير صحيحة، لأنها إذا كانت كذلك، فهي محصورة مُضيّقٌ عليها، ووجه الأحسنية، أن الرواية بذلك ثابتة في **صحيح مسلم** بنقل العدول، **غايته**: أن «في» بمعنى «على»، **فالمعنى**: أرواحهم على جوف طير خضر، وأن «الطير» نفسه يُسمى جوفاً مجازاً لاشتماله عليه وإحاطته به، كما قاله **عبد الحق**، أي: على هيئة طير خضر.

وهاهنا روايات **متخالفة الظواهر**، ولها جمع حسن، ذكره **إبراهيم بن شبيب** في «**الإفصاح**»، وذلك أن المنعمين على جهات مختلفة:

- **منها ما هو طائر يعلق من شجر الجنة.**
- **ومنها ما هو في حواصل طير خضر.**
- **ومنها ما يأوي في قناديل تحت العرش.**
- **ومنها ما هو في حواصل طير بيض.**
- **ومنها ما هو في حواصل طير كالزرازير.**
- **ومنها ما هو في أشخاص وصور من صور الجنة.**
- **ومنها ما هو في صور تخلق لهم من ثواب أعمالهم.**

---

(١) أخرجه برقم (٤٩).

(٢) أخرجه البزاز في كتابه الفوائد المشهور بالغيلانيات برقم (٩٢٢).

(٣) ذكره ابن عبد البر في الاستذكار (٣: ٩١).

- **ومنها ما تسرح ويترد إلى جثتها تزورها.**

- **ومنها ما يتلقى أرواح المقبوضين، وممن سوى ذلك ما هو في كفالة ميكائيل.**

- **ومنها ما هو في كفالة آدم.**

- **ومنها ما هو في كفالة إبراهيم عليه الصلاة والسلام.**

قال **القرطبي**: وهذا **قول حسن**، فإنه يجمع الأخبار الواردة بكل **ذلك** حتى لا تتدافع، والله أعلم.

فإن قلت: أي حاجة إلى قوله: «**ورزقه**» بعد حكمه على الشهيد بالحياة؟

قلت: **أما أولاً**: فغرض الإشارة إلى الآية، وقد قال **بعض الأئمة**: إن التعرض له فيها بعد الحياة توكيد.

وأما ثانياً:

- **فإن قلنا بأن المتصف بالحياة الروح فقط، فلا بد من التعرض له، لأنه الذي امتاز به الشهيد عن غيره.**

- **وإن قلنا بأن المتصف بها البدن، فلا بد من التعرض له أيضاً، إذ لا تلازم بين الحياة والرزق من مشتهي الجنات.**

فإن قلت: لا يلزم من الرزق من مشتهي الجنات كون الشهداء بها لجواز كونهم خارجها ويأتيهم منها رزقهم.

قلت: الأمر كما ذكر لو لم تفد الإضافة العموم لما مر، لكنها تفيده، ومن جملة مشتهاها دخولهم بالسرح فيها حيث شاءوا، على أن الروايات هاهنا متعارضة الظواهر:

- **ففي بعضها أن أرواح المؤمنين كلها في جنة المأوى، وإنما قيل لـها ذلك؛ لأنها تـأوي إليها أرواح المؤمنين، وهي تـحت العرش، فينعمون بنعيمها، ويتنسمون بطيب ريحها،**

ويسرحون في الجنة حيث شاءوا، ويأوون إلى قناديل من نور تحت العرش.

- وفي بعضها أن جميع الأرواح بالقبور.

- وفي بعضها أن أرواح الشهداء خاصة في الجنة، وأرواح غيرهم خارجها.

- وفي بعضها أن أرواح الشهداء اللذين عليهم الدين خارجها وفي بعضها أن جميع الشهداء على بارق نهر بباب الجنة يخرج عليهم رزقهم من الجنة بكرة وعشياً.

والصواب، الحمل على **أصح الروايات - كما في مسلم**، وهو أن أرواح الشهداء كلهم في الجنة، ولا يحبس أحد منها عنها إلا من عليه دين ادّانه أو أنه في سفه وسرف ومات ولم يوفه، ولو لم يقدر على وفائه، أو دانه في طاعةٍ ولم يترك له وفاء، ولم يوص به، أو قدر على الوفاء، فلم يوف، إذ هذا يحبس صاحبه به عن الجنة حتى يقع القصاص بالحسنات والسيئات، على ما مر، أما الدّين الذي أخذه المرء في حق واجب لفاقة أو عسر، ومات، ولم يترك وفاء، وأوصى به، فإن الله لا يحبسه به عن الجنة شهيداً كان أو غيره، لأن على السلطان فرضاً أن يؤدي عنه دينه عندنا، واستحباباً عند الشافعي.

والحجة لنا: قوله عليه الصلاة والسلام: **«من ترك ديناً أو ضياعاً فعلى الله ورسوله ومن ترك مالاً فلورثته، فإن لم يؤد عنه السلطان، فإن الله يقضيه عنه، ويرضي خصمه»**[(١)]، ويعاقب السلطان على التفريط إن بلغه.

وأما رواية: **«إن أرواح المؤمنين كلهم في الجنة»**[(٢)]، فإن لم تحمل على الشهداء إطلاقاً للعام مع إرادة الخاص قدمت عليها الرواية المتصلة.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه، كتاب الفرائش، باب قولِ النَّبِيِّ ﷺ: «من ترك مالًا فِلأهلِهِ»، حديث رقم (٦٧٣١)، ومسلم في كتاب الفرائض، باب من ترك مالاً فلورثته، حديث رقم (١٦١٩)، و الإمام أحمد في مسنده برقم (٧٨٩٩).

(٢) سبق تخريجه.

وأما رواية: «**إن أرواح الشهداء على بارق خارج الجنة**»[1]، فإن لم تحمل على من حبسه الدين من الشهداء عن الدخول حملت على بعض أحوال الشهداء، لأن أرواحهم تحول حيث شاءت، أو لعل هذا حالهم عند الورود، **فقد قال العلماء**: أحوال الشهداء طبقات مختلفة، ومنازل متباينة، يجمعها أنهم يرزقون من الجنة.

كما أن حديث: «**ما من أحد يمر بقبر أخيه المؤمن الذي كان يعرفه في الدنيا، فيسلم عليه، إلا عرفه ورد عليه السلام**»[2]، يحمل على غير الشهداء، أو وعليهم في بعض الأحوال، وهو ما إذا كانت أرواحهم في قبورهم، بأن أرواح المؤمنين غير الشهداء: تارة تكون في الأرض على أفنية القبور، وتارة في السماء لا في الجنة، **وقد قيل**: إن أرواح المؤمنين مطلقاً تزور قبورها كل جمعة على الدوام، ولذلك تستحب زيارة القبور ليلة الجمعة ويوم الجمعة، ويكره السبت على ما ذكره العلماء.

فإن قلت: ما المانع من حمل رواية: «**إنّما نسمةُ المُؤمِنِ طيرٌ يعلقُ في شجرِ الجنّةِ، حتّى يرجِعهُ الله إلى جسدِهِ يوم يبعثُهُ**»[3] على عمومها في الشهداء وغيرهم؟

قلنا: لأن رواية الخصوص أصح، ولأن أرواح غير الشهداء من المؤمنين وإن كانت في الجنة إلا أنها لا تعلق ـ بضم اللام، بمعنى تأكل، وبفتحها، وهو الأكثر، بمعنى تسرح، لأن هذه حالة الشهداء خاصة على ما يشهد به الحديث السابق، وقوله تعالى: ﴿**بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ**﴾ [آل عمران: ١٦٩]، ولا يرزق إلا حيٌّ، **فلا يتعجل الأكل والنعيم لأحد إلا للشهداء المقتولين في سبيل الله بإجماع من الأمة**، كما حكاه **القاضي أبو بكر بن العربي** في «**سراج المرتدين**».

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) قال الحافظ العراقي في تخريجه على الإحياء (١٨٧٤): «أخرجه ابن أبي الدُّنيا في القُبُور، وفيه عبد الله بن سمعان، ولم أقف على حاله، ورواهُ ابن عبد البر في التّمهِيد من حدِيث ابن عبّاس نحوه، وصححهُ عبد الحق الأشبيلي».

(٣) سبق تخريجه.

وأما غير **الشهداء**، وإنما ينعم بغير المأكل والمشرب، بأن يملأ عليه قبره خضراً، ويفسح له فيه، أو يجد ريح الجنة، أو يدخلها، والمراد بالنسمة في الحديث «الروح»، بدليل: «**حتّى يرجِعهُ الله إلى جسدِهِ يوم القِيامة**»[١].

فإن قلت: يشكل على هذا الإجماع حديث: «**أكثِرُوا الصّلاة عليّ يوم الجُمُعةِ، فإنّهُ مشهُودٌ تشهدُهُ الملائِكةُ، وإنّ أحدًا لن يُصلِّي عليّ إلّا عُرِضت عليّ صلاتُهُ حتّى يفرُغ مِنها، قال**: ـ أعني: أبا الدرداء روايةً ـ **قُلتُ: وبعد الموتِ يا رسول الله؟ قال: «وبعد الموتِ، إنّ الله حرّم على الأرضِ أن تأكُل أجساد الأنبِياءِ»، فنبِيُّ الله حيٌّ يُرزقُ ﷺ**»[٢]، قلت قوله: فـ«نبي الله حي يرزق» مدرج من كلام بعض الرواة، فإن الثابت «**حياة الأنبياء بعد الموت لا رزقهم**»، على أن هذا الحديث لم يصح إلا من رواية أوس بن أوس، وليس هذا فيها، بل نصها: «**إنّ مِن أفضلِ أيّامِكُم يوم الجُمُعةِ، فيهِ خُلِق آدمُ، وفيهِ قُبِض، وفيهِ النّفخةُ، وفيهِ الصّعقةُ، فأكثِرُوا عليّ مِن الصّلاةِ فيهِ، فإنّ صلاتكُم معرُوضةٌ عليّ» قال: قالُوا: يا رسُول الله، وكيف تُعرضُ صلاتُنا عليك وقد أرِمت ـ يقُولُون: بلِيت ـ؟ فقال: «إنّ الله عزّ وجلّ حرّم على الأرضِ أجساد الأنبِياءِ**»[٣].

فإن قلت: فيلزم أفضلية الشهداء على الأنبياء؟

قلت: لا، لأن المزية لا تقتضي الأفضلية، ولذا، لم يغسل الشهداء، ولم يصل عليهم، ولم يكفنوا بأزيد من ثيابهم إن سترتهم، بخلاف الأنبياء.

وممن نص على «**حياة الأنبياء**» أبو منصور البغدادي، ولفظه: **قال المتكلمون المحققون من أصحابنا: إن نبينا ﷺ حيٌّ بعد** وفاته، وإنه يسر بطاعات أمته، وإن الأنبياء لا يبلون، مع أنا نعتقد ثبوت الإدراكات، كالعلم والسماع لسائر الموتى، ونقطع بعود حياة لكل ميت في

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه ابن ماجة في أبواب الجنائز، باب ذكر وفاته ﷺ، حديث رقم (١٦٣٧).

(٣) أخرجه أبو داود في أبواب الجمعة، باب فضل يوم الجمعة وليلة الجمعة، حديث رقم (١٠٤٧)، والنسائي في سننه برقم (١٣٧٤)، وابن ماجة في أبواب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب في فضل يوم الجمعة، حديث رقم (١٠٨٥).

قبره، وبنعيم القبر وعذابه، وهما من الأعراض المشروطة بالحياة، لكنه لا يتوقف على البنية وأما أدلة الحياة في الأنبياء، فمقتضاها أنها مع البنية مع قوة النفوذ في العالم والاستغناء عن العوائد الدنيوية.

قال **السمهوري** عن صاحب «**الدر المنظم**»: إنه ﷺ لما مات ترك في أمته رحمة لهم، فإنه يسأل الله تعالى أن يكون بين أمته إلى يوم القيامة، وحديث: «**أنا أكرمُ على ربِّي من أن يتركني في قبرِي بعد ثلاث**»[(١)]، لا أصل له.

وقول سعيد، لما رأى الناس يدخلون بيت النبي ﷺ للزيارة: «**ما أحمقهم إنه لا يبقى نبي من أولي العزم فوق أربعين ليلة حتى يرفع، وإن نبي الله ﷺ لم يبق في الأرض فوق أربعين ليلة حتى رفع، وأنه ليس من يوم إلا وتعرض عليه أمته طرفي النهار فيعرفهم بأسمائهم ونسبهم وبذلك يشهد عليهم**»[(٢)]، فهو مردودٌ بقوله عليه الصلاة والسلام: «**مررت بموسى وهو قائم يصلي في قبره**»[(٣)]، وبقوله عليه الصلاة والسلام: «**إنّ الله عزّ وجلّ حرّم على الأرضِ أن تأكل أجساد الأنبِياءِ**»[(٤)]، على أنا قاطعون بوضعه عليه الصلاة والسلام في قبره الشريف، فتستصحبه حتى يقوم قاطع على خلافه، انتهى.

فإن قلت: فيلزم أن يكون «**الجهاد أفضل الأعمال**»، وليس كذلك؟

قلنا: اللزوم ممنوع، لأنه لا تلازم بين الأفضلية وترتب هذه المزايا، لأن الصواب ـ كما مر ـ أن الثواب محضُ فضلٍ منه تعالى، فله أن يُرتِّب على أي عمل ما شاء من أنواع الثواب: فاضلاً كان أو مفضولاً، مع أنك إذا تأملت مراعياً قوله عليه الصلاة والسلام: «**أجرُكِ على قدرِ نصبِكِ**»[(٥)]، وجدت الأنفس والأموال أنفس ما عند العباد، ولذا اشتراها الله تعالى

---

(١) انظر: اللآلئ المصنوعة للسيوطي (١: ٢٦١).

(٢) لم أعثر عليه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عائشة بنحوه، أبواب العمرة، باب أجرة العمرة على قدر النصب =

منهم بالجنة، وحفظ الحياة أنعم ما عند العباد، ومع ذلك يسمح للشهيد ببذل كل ذلك، ولا نصب مثل ما يلحق هذا الإقدام، ولا موقف كمال مثل هذا الموقف، الذي يزل فيه غالب الأقدام، على أن حياطة المسلمين، وحفظ قواعد الدين: أرفع أعمال البر، وأكبر مكاييل الأجر.

هذا إن فرضنا الكلام **فيمن انفرد بخصوص عمل الجهاد**، ولم تكن له مشاركة فيما قيل إنه أفضل الأعمال، وأما إن فرضنا الكلام **فيمن شارك في ذلك، وزاد بالجهاد**، فلا إشكال، ومن اتصف عند اطلاعه على تفاصيل الفقهاء في أفضل الأعمال، لم يلق له في رد ما أشرنا إليه أدنى محال، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

فإن قلت: فقد جاء ما يدل ظاهراً على أفضلية شهداء البحر على شهداء البر: فقد روى ابن ماجة عن أبي إمامة رضي الله تعالى عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لشهِيدُ البحرِ مِثلُ شهِيدي البرِّ، والمائِدُ في البحرِ كالمُتشحِّطِ في دمِهِ في البرِّ، وما بين الموجتينِ كقاطعِ الدُّنيا في طاعةِ الله، وإنّ الله عزّ وجلّ وكل ملك الموتِ بِقبضِ الأرواحِ إلّا شهِيد البحر، فإنّهُ يتولّى قبض أرواحِهِم ويغفِرُ لشهيدِ البرِّ الذُّنُوب كُلّها، إلّا الدّين ولشهيدِ البحرِ الذنُوب والدّين**»[1]، فهل الأمر كذلك؟

قلت: هذا الحديث في إسناده لين، وأقوى منه فيقدم عليه، ما رواه مسلم عن عبدالله بن عمر، وأن النبي ﷺ قال: «**القتلُ في سبِيلِ الله يُكفِّرُ كُلّ شيءٍ، إلّا الدّين**»[2]، ولم يخص براً من بحر.

وقد روى أبو قتادة، أن رجلاً قال: «**أرأيت إن قُتِلتُ في سبيل الله أتُكفّرُ عنّي خطاياي؟ فقال رسُولُ الله ﷺ: «نعم، وأنت صابِرٌ مُحتسِبٌ، مُقبِلٌ غيرُ مُدبِرٍ، إلّا الدّين، فإنّ جبريل عليهِ السّلامُ قال لِي ذلِك**»[3].

= حديث رقم (١٧٨٧)، ومسلم في كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام، وأنه يجوز إفراد الحج والتمتع والقران، وجواز إدخال الحج على العمرة، ومتى يحل القارن من نسكه، حديث رقم (١٢١١).

(١) أخرجه في كتاب الجهاد، باب فضل غزو البحر، حديث رقم (٢٧٧٨).

(٢) أخرجه في كتاب الإمارة، باب من قتل في سبيل الله كفرت خطاياه إلا الدين، حديث رقم (١٨٨٦).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب من قتل في سبيل الله كفرت خطاياه إلا الدين، حديث رقم (١٨٨٥).

قلت: وكذا سائر تبعات الآدميين، ونحن نعترف بتفاوت منازل الشهداء ومراتبهم عند ربهم على ما مر آنفاً، اللهم: رب الأنبياء والمرسلين، والملائكة المقربين، والأولياء والشهداء والصالحين، ارزقنا الشهادة في سبيلك، صابرين محتسبين، مقبلين غير مدبرين، لا نبتغي بها إلا التقرب لأرحم الراحمين، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

خاتمات:

الأولى: للشهيد عند الله تعالى كرامات اختص بها دون غيره:

منها، أن يغفر له في أول الملاقاة إلا الدين، والمراد ما سوى حقوق العباد، وظاهر كلامهم: سواء الكبائر والصغائر.

ومنها، أن الأرض لا تأكل جسمه. وقيل: لا يختص بهذه، وقد تقدمت المسألة.

ومنها، أنه لا يسأل في قبره.

ومنها، أنه يرزق في الجنة.

ومنها، أنه يأمن من الفزع الأكبر يوم القيامة.

ومنها، أنه يتوج يوم القيامة بتاج الكرامة.

ومنها، أنه يشفع في اثنين وسبعين من قرابته.

ومنها، أنه يتزوج بسبعين من الحور العين.

ومنها، أنه يجري عليه ثواب أعماله بعد موته، وإن شاركه في هذا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

الثانية: روى مسلم عن عبدالله، يعني: ابن مسعود رضي الله تعالى عنه، «أنه سئل عن هذه الآية ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، فقال: أما إنّا قد سألنا عن ذلك، فقال: «**أرواحُهُم في جوفِ طيرٍ خُضرٍ، لها قناديلُ مُعلّقةٌ بِالعرشِ، تسرحُ مِن الجنّةِ حيثُ شاءت، ثُمّ تأوِي إلى تِلك القنادِيلِ، فاطّلع إليهم ربّهُمُ**

اطِّلاعةً»، فقال: «هل تشتهُون شيئًا؟ قالُوا: أيّ شيءٍ نشتهِي ونحنُ نسرحُ مِن الجنّةِ حيثُ شِئنا، ففعل ذلِك بِهِم ثلاث مرّاتٍ، فلمّا رأوا أنّهُم لن يُتركُوا مِن أن يُسألُوا، قالُوا: يا ربِّ، نُرِيدُ أن ترُدّ أرواحنا في أجسادِنا حتّى نُقتل في سبِيلِك مرّةً أُخرى، فلمّا رأى أن ليس لهُم حاجةٌ تُرِكُوا»[1].

وقد رأيت أن أذكر جملةً من كلام شراحه تثبتك في كثير مما قررناه، **فنقول:**

قال **القاضي**: قال **بعض المتكلمين** على هذا الحديث: الأشبه صحة رواية من قال: «طير» أو «صورة طير»، وهو أكثر ما جاءت به الرواية، لا سيما مع قوله: «وتأوي إلى قناديل تحت العرش».

قال **القاضي**: واستبعد بعضهم هذا، ولم ينكره آخرون، وليس فيه ما ينكر، ولا فرق بين الأمرين، بل رواية: «جوف طير» أصح معنىً، وأبين وجهًا، **وليس للأقيسة والعقول في هذا حكمٌ**، وكله من المجوزات، فإذا أراد الله تعالى أن يجعل هذه الروح إذا خرجت في قناديل، أو في أجواف طير، أو حيث شاء، كان ذلك، ولم يبعد، لا سيما مع القول بأن الأرواح أجسام، ولهذا أبعدنا أن يكون رواية: «أنها طير» على ظاهرها، إذ لو غيرت الأرواح عن حالها وصفاتها إلى صفة طيور خضر لم تكن حينئذ أرواحًا.

قال: وقد قيل على هذا، إن المنعم والمعذب من الأرواح جزء من الجسد تبقى فيه الروح، فهو الذي يتألم ويعذب، ويلتذ وينعم، وهو الذي يقول: ﴿رَبِّ ٱرۡجِعُونِ﴾ [المؤمنون: ٩٩]، وهو الذي يسرح في شجر الجنة، فغير مستحيل أن يصور هذا الجزء طائراً، أو يجعل في جوف طائر، أو في قناديل تحت العرش، وغير ذلك مما يريده الله تعالى.

قال: وقد تعلق بهذا الحديث **الملحدة** القائلون **بالتناسخ وانتقال الأرواح إلى صور في الدنيا ترفّه فيها وتعذب، وزعموا** أن هذا هو الثواب والعقاب.

وهذا ضلال بيّن، وإبطال لما جاءت به الشرائع من الحشر والنشر والجنة والنار.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون، حديث رقم (١٨٨٧).

هذا ما أورده القاضي هنا، ونقله عنه النووي، ولم يزد عليه.

قلت: وهو نقلٌ بالمعنى.

زاد **الآبي**: وما احتجوا به من كونها في «جوف طير» لا يتم، لأن هذا «الطير» له أرواح أخر، وهم لا يقولون باجتماع روحين في جسد، واحد، انتهى بمعناه.

وقال **القرطبي ـ شارح مسلم**: قد تضمن هذا الحديث تفسير قوله تعالى: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾، وأن معنى «**حياة الشهداء**» أن لأرواحهم من خصوص الكرامة ما ليس لغيرهم، وذلك بأن جعلت **في أجواف طير**، كما في هذا الحديث، أو **في حواصل طير خضر**، كما في الحديث الآخر، صيانة لتلك الأرواح، ومبالغة في إكرامها، لاطلاعها على ما في الجنة من المحاسن والنعم، كما يطلع الراكب المظلل عليه بالهودج الشفاف الذي لا يحجب عما وراءه، ثم يدركون في تلك الحال التي يسرحون فيها من روائح الجنة وطيبها ونعيمها وسرورها ما يليق بالأرواح مما ترتزق وتنتعش به.

وأما «**اللذات الجسمانية**»، فإذا أعيدت تلك الأرواح إلى أجسادها استوفت من النعيم جميع ما أعد الله لها.

ثم إن أرواحهم بعد سرحها في الجنة ترجع تلك الطير بهم إلى مواضع مكرمة مشرفة منورة عبر عنها بـ«القناديل» لكثرة أنوارها وشدتها.

وهذه **الكرامات كلها مخصوصة بالشهداء**، كما دلت عليه الآية، وهذا الحديث، وأما حديث مالك الذي قال فيه: «**إنّما نسمةُ المُؤمِنِ طائِرٌ يعلقُ في شجرِ**»[1]، فالمراد بالمؤمن فيه الشهيد.

والحديثان واحد في المعنى، وهو من باب حمل المطلق على المقيد، وقد دل على صحة هذا قوله في الحديث الآخر: «**إذا مات الإنسان عرض عليه مقعده بالغداة والعشي من الجنة والنار، فيقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله تعالى يوم القيامة**»[2]، فـ«المؤمن» غير «الشهيد» هو

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عبدالله بن عمر، كتاب الجنائز، باب الميت يعرض عليه مقعده =

الذي يعرض عليه مقعده من الجنة، وهو في موضعه من القبر والصور أو حيث شاء الله تعالى غير سارح في الجنة ولا داخل فيها، وإنما يدرك منزلته فيها **بخلاف الشهداء**، فإنهم يباشرون ذلك، ويشاهدون، وهم فيها، على ما تقدّم.

وبهذا تلتئم الأحاديث، وتتفق، هذا ما ذكره **القرطبيُّ**، وقال القاضي **أبو بكر ابن العربي** في كتاب «**سراج المريد**»: يجوز أن تودع الروح في جوف طائر، أو تكون على هيئة طائر في صفاته ويصل إليها الغذاء وإن كانت وديعة في جوفها من علقها، كما يصل إلى المولود من أمِّه، ويكون هذا مخصوصاً بالشهداء الذين عجلوا بأنفسهم إلى الموت، فعجّل الله لهم الثواب والنعيم قبل غيرهم.

وقال **القرطبي** صاحب «التذكرة» ـ وهو غير **القرطبي** شارح مسلم ـ:

- حديث: «نسمةُ المُؤمِنِ طائِرٌ»، يدل على أن الروح نفسها تكون طائراً، إلا أنها تكون فيه، ويكون الطائر ظرفاً لها.

- وكذا في رواية عن ابن مسعود عند ابن ماجة: «أرواح الشهداء عند الله كطير خضر»[(١)].

- وفي لفظ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: «تجول في طير خضر»[(٢)].

- وفي لفظ عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما: «في صور طير بيض»[(٣)].

- وفي لفظ عن كعب: «أرواح الشهداء طير خضر»[(٤)].

= بالغداة والعشي، حديث رقم (١٣٧٩)، مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، حديث رقم (٢٨٦٦).

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

قال **القرطبيُّ**: وهذا كله أصح من رواية: «في جوف طير».

وقال **القابسي**: أنكر بعض العلماء رواية: «**في جوف طير خضر**»[1]؛ لأنها حينئذٍ تكون محصورةً مضيقاً عليها.

ورُدّ بأن **الرواية ثابتة**، والتأويل محتمل، بأن يجعل «في» بمعنى «**على**»، والمعنى: أرواحهم على جوف طير خضر، كقوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ﴾ [طه: ٧١]، أي على جذوع، وجائز أن يسمى الطيرُ جوفاً؛ إذ هو محيط به، ومشتمل عليه، **قاله عبد الحق**.

وقال غيره: لا مانع من أن تكون في الأجواف حقيقة ويوسعها الله لها حتى تكون أوسع من الفضاء.

وقال **الشيخ عز الدين بن عبد السلام** في «**أماليه**» في قوله تعالى: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ﴾: **فإن قيل**: الأموات كلهم كذلك، فكيف خصص هؤلاء؟

فالجواب: ليس الكل كذلك، لأن «**الموت**» عبارة عن أن **تنزع الروح من الأجساد**، لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزمر: ٤٢]، أي يأخذها وافية من الأجساد، والمجاهد تنقل روحه إلى طير أخضر، فقد انتقل من جسد إلى آخر، وأما قوله ﷺ: «**نسمة المؤمن في حواصل طير**»، الحديث، فهذا العموم محمول على المجاهدين، انتهى.

فاختار في «**أرواح الشهداء**» أنها كائنة في طير، لا أنها نفسها طير، واختار في معنى «**حياتهم**» كونها في جسد بعد جسدها الأول.

وللناس في معنى «**حياة الشهداء**» كلامٌ كثيرٌ، قدمنا ملخصه.

وقال: قال شيد له في كتاب «**البرهان في علوم القرآن**» في قوله تعالى: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ﴾: **إن قيل**: كيف يكونون أمواتاً أحياءً.

---

(١) سبق تخريجه.

قلنا: يجوز أن يحييهم الله تعالى في قبورهم وأرواحهم تكون في جزء من أبدانهم، يحس جميع بدنه بالنعيم واللذة لأجل ذلك الجزء كما يحس جميع بدن الحي في الدنيا ببرودة أو حرارة، تكون في جزء من أجزاء بدنه.

وقيل: المراد أن أجسامهم لا تبلى في قبورهم، ولا تنقطع أوصالهم، فهم كالأحياء في قبورهم.

وقال **أبو حيان** في «**البحر**»: اختلف الناس في هذه «الحياة»:

- **فقال قوم معناها: فناء أرواحهم دون أجسادهم، لأنا نشاهد فناءها وفسادها.**

- **وذهب آخرون إلى أن الشهيد حي الجسد والروح، ولا يقدح في ذلك عدم شعورنا به فنحن نراهم على صفة الأموات وهم أحياء، كما يرى النائم على هيئته وهو يرى في منامه ما يتنعم به أو يتألم.**

وقال **الجزوليُّ** من المالكية في «**شرح الرسالة**»: اختلف في **حياة الشهداء**:

- فمنهم من قال: **حياتهم غير مكيفة ولا معقولة للبشر، وهي مما استأثر الله بها كذاته وصفاته، ويدل على ذلك قوله تعالى**: ﴿أَحْيَآءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٥٤].

- وقيل: **لأنهم يرزقون فيأكلون ويتنعمون كالأحياء.**

- وقيل: **لأن أرواحهم تركع وتسجد تحت العرش إلى يوم القيامة.**

- وقيل: **لأن أجسامهم لا تأكلها التراب.**

قال: واختلف في أرواحهم:

- فقيل: **إنها في حواصل طير خضر.**

- وقيل: **الطير نفسه هو الروح، لأنه وعاءٌ لها.**

وقال الحافظ **زين الدين بن رجب** في كتاب «**أهوال القبور**»: الفرق بين «**حياة الشهداء**» و«**غيرهم من المؤمنين**» من وجهين:

أحدهما: أن أرواح الشهداء يخلق لها أجساداً وهي الطير التي تكون في حواصلها ليكمل بذلك نعيمها، وتكون أكمل من نعيم الأرواح المجردة عن الأجساد، فإن الشهداء بذلوا أجسادهم للقتل في سبيل الله، فعوضوا عنها بهذه الأجساد في البرزخ.

والثاني: أنهم يرزقون من الجنة، وغيرهم لم يثبت في حقه مثل ذلك، انتهى.

وقد نقل **ابن العربي** في «سراج المريدين» **إجماع الأمة على أنه لا يعجل الأكل والنعيم لأحد إلا للشهداء**.

قال **القاضي عياض**: وأما غيرهم، فإنما يعرض عليه مقعده بالغداة والعشي، كما جاء في حديث ابن عمرو، كما قال الله تعالى في آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا﴾ [غافر: ٤٦].

وقيل: بل جميع المؤمنين الذين يدخلون الجنة بغير حساب فيدخلونها الآن بدليل عموم حديث: «**نسمة المؤمن طائر معلق في الجنة**».

وقيل: أرواح المؤمنين على أفنية قبورهم، والله أعلم.

الثالثة: عورض الحديث السابق بما أخرجه أحمد وابن أبي شيبة والبيهقي في «البعث» بسندٍ حسنٍ عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «**الشهداء على بارق نهر بباب الجنة في قبة خضراء يخرج إليهم رزقهم من الجنة غدوة وعشية**»[1]، فإنه يدل على أنهم خارج الجنة.

وأجاب **القرطبيُّ**: بأنه يمكن أن يكون هذا الحديث في بعض الشهداء الذين حبسهم عن دخول الجنة دين أو تبعة، كما مر.

وقال **ابن رجب**: لعل هذا في عموم الشهداء والذين هم في القناديل تحت العرش خواصهم.

(١) سبق تخريجه.

قال: أو لعل المراد بـ«الشهداء» فيه من هو شهيد غير من قتل في سبيل الله، كالمطعون، والمبطون، والغريق، وغيرهم، ممن ورد النصُّ بأنه شهيد، أو سائر المؤمنين، فقد يطلق الشهيد على من حقق الإيمان، وشهد بصحته، كما ورد عن أبي هريرة أنه قال: «**كلُّ مؤمنٍ صدِّيقٌ وشهيدٌ**».

قيل: ما تقول يا أبا هريرة؟

قال: اقرؤوا: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ ۖ وَٱلشُّهَدَآءُ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الحديد: ١٩][1].

وفي حديث مرفوع: «**مُؤمِنُو أُمّتِي شُهداءُ**»[2]، ثم تلى هذه الآية.

الرابعة إذا قلنا بأن الروح نفسها طيرٌ، لا أنها في جوفه، فقد يتوهم من ذلك أنها على هيئة الطير، وشكله.

وفيه وقفة، فإن روح الإنسان إنما هي على صورته، ومثاله، وشكله، وكذا روح كل حيوان، والذي ينبغي أن يفهم من هذا، أنها كالطير في الطيران فقط، وقد تقدّم في كلام **القاضي عياض** استبعاد هذا، واستبعده أيضاً **السهيلي**، وقال: إن صورة الآدمي أكمل الصور وأشرفها، فلا يغير إلى صورة غيرها **وهو كلام متجه**، ويشير إلى هذا قول **ابن العربي**: أو يكون على هيئة طائر في صفاته، أي لا في ذاته وشكله، ويكون المراد بـ«صفاته» الطيران والقوة والتعلق بالأشجار، ونحو ذلك.

قلت: قال **السهيلي** في قوله عليه الصلاة والسلام في جعفر: «**أن الله أبدله بيديه جناحين يطير بهما في الجنة حيث شاء**»[3]: مما ينبغي الوقوف عليه في معنى «الجناحين» أنهما ليسا كما يسبق إلى الوهم على مثال جناحي الطائر وريشه، لأن الصورة الآدمية أشرف الصور وأكملها.

---

(١) انظر: الدر المنثور للسيوطي (٨: ٦١)، وتفسير ابن رجب الحنبلي (١: ٢٣٢).

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره (٢٢: ٤١٤).

(٣) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط برقم (٦٩٣٦)، قال الهيثمي: «رواه الطبراني بإسنادين وأحدهما حسن».

وفي قوله عليه الصلاة والسلام: «**إنّ الله خلق آدم على صُورتِهِ**»[(١)]: تشريف عظيم، وحاش الله من التشبيه والتمثيل، ولكنهما عبارة عن صفة ملكية، وقوة روحانية، أعطيها جعفر، كما أعطيتها الملائكة، وقد قال الله تبارك وتعالى لموسى عليه الصلاة والسلام: ﴿وَٱضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ﴾ [طه: ٢٢]، فعبر عن العضد بالجناح توسعاً، وليس ثم طيران، فكيف بمن أعطي القوة على الطيران مع الملائكة، إذ هو أخلق بأن يوصف بالجناح، مع كمال الصورة الآدمية، وتمام الجوارح.

وقد قال **أهل العلم في أجنحة الملائكة**: ليست كما يتوهم من أجنحة الطير، ولكنها صفات ملكية، لا تفهم إلا بالمعاينة، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿أُوْلِيٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [فاطر: ١]، فكيف تكون كأجنحة الطير ـ على هذا، ولم ير طائراً له ثلاثة أجنحة ولا أربعة، فكيف بستمائة جناح ـ كما جاء في صفة جبريل عليه الصلاة والسلام، فدل على أنها صفات لا تنضبط كيفيتها للفكر، ولا ورد أيضاً في بيانها خبرٌ، فيجب الإيمان بها، ولا يفيدنا علمًا بها إعمال الفكر في كيفيتها.

وكل امرء قريب من معاينة ذلك:

ـ **فإما أن يكون** من الذين: ﴿تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: ٣٠].

ـ **وإما أن يكون** من الذين: تنزل عليهم الملائكة وهم: ﴿بَاسِطُوٓاْ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ﴾ [الأنعام: ٩٣]، انتهى كلامه.

الخامسة: ظاهر حديث: «**يُغفرُ لِلشّهيدِ كُلُّ ذنبٍ إلّا الدّين**»[(٢)]، غفران الصغائر والكبائر ما عدا حقوق الآدميين، غير أني لم أقف على مقتضى هذا الظاهر مصرحاً به لأحد منا

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه، حديث رقم (٢٦١٢).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص، كتاب الإمارة، باب من قتل في سبيل الله كفرت خطاياه إلا الدين، حديث رقم (١٨٨٦).

غير ما قاله **الجلال** في قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا يجتمِعانِ في النّارِ اجتِماعًا يضُرُّ أحدُهُما الآخر**»، **قِيل: من هُم يا رسُول الله؟ قال: «مُؤمِنٌ قتل كافِرًا، ثُمّ سدّد»**[1] حيث استشكله **القاضي عياض** بأن «السداد» هو الإقامة على الطريقة المثلى من غير زيغ، ومن كان هذا حاله فإنه لا يدخل النار أصلاً: قتل كافراً أم لا، وانفصل عنه بحمل «سدد» على اسم بمعنى أن القاتل كان كافراً ثم أسلم.

وصرفه للحديث الآخر الذي قال فيه: «**يضحكُ الله لِرجُلينِ يقتُلُ أحدُهُما الآخر كِلاهُما يدخُلُ الجنّة**»[2]، قال **مقاتل**: هذا في سبيل الله، فيستشهد، ثم يتوب الله على القاتل فيسلم فيقاتل في سبيل الله فيستشهد.

وأجاب عنه القرطبي بقوله: والذي يظهر لي أن المراد بـ«السداد» أن يسدد حاله في التخلص من حقوق الآدميين لما تقدم من أن «الشهادة» تكفر كل شيء إلا الدين، فإذا لم تكفر الشهادة الدين كان أبعد من أن يكفره قتل الكافر.

قال: ويحتمل **أن يقال**: سدد بدوام الإسلام إلى الموت، أو باجتناب الموبقات التي لا تغفر إلا بالتوبة، كما تقدم في الطهارة.

وأجاب **الجلال** بقوله: **قلت**: وعندي أن مقصود الحديث: الإخبار بأن هذا الفعل يكفر ما مضى من ذنوبه كلها: كبائرها وصغائرها، دون ما يستقبل منها، فإن مات عن قرب أو بعد مدة وقد سدد في تلك المدة لم يعذب، وإن لم يسدد، أخذ بما جناه بعد ذلك لا بما قبله، لأنه قد كفر عنه، انتهى.

فإذا **قال** بأن قتل المسلم كافراً يكفر ذنوبه الصغائر والكبائر، فليقل بأن المسلم الذي أراق الكافر دمه يكفر ذنوبه الصغائر والكبائر من باب أولى.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الإمارة، باب من قتل كافراً ثم أسلم، حديث رقم (١٨٩١).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الإمارة، باب بيان الرجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة، حديث رقم (١٨٩٠).

وَالرِّزقُ عِندَ القَومِ ما به انتُفِع وقِيلَ لا بَـل مَا مُلِك وَمَا اتُّبع

وقد قيل في الحج أنه يكفر الكبائر فتكون مستثناة من قولهم: الكبائر لا يكفرها إلا التوبة، ولله الحمد، **ولا تستطل هذا المبحث**، فإنه مما يغفل عنه الكثير، ولا يقفون منه على اليسير.

* [مبحث في الرزق وأحكامه]:

ولما جرى ذكر **الرزق**، أو أصله، في مسألة **الشهيد**، ناسب أن نذكر مسألة الرزق عندهما تتمياً للفائدة، وإن كان اصطلاح القوم على ذكره في مباحث «**الأفعال**» إذ هو من تفاريعها وتوابعها، فذكرها قائلاً: (**والرّزقُ**): بالفتح، مصدر بلا كلام، وبالكسر في الأصل مصدر سمي به الشيء المرزوق، وهو المراد هنا، مبتدأ خبره: «ما به انتفع».

وقوله: (**عند القوم**) يقع على الرجال دون النساء بدليل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ﴾[الحجرات: ١١]، إذ الأصل في العطف المغايرة، **قال زهير** [من الوافر]:

وَمَا أدرِي وسَوْفَ إخَالُ أدْرِي أَقَــوْمٌ آلُ حِـصْـنٍ أمْ نِسَــاءُ

وربما دخل «**النساء**» فيه على سبيل التبع، وهو المراد هنا، فإن المعني بهم جمهور أهل السنة والجماعة، حال من الخبر، أو لغوٌ معمول للنسبة الكلامية من غير اعتبار لفظ يدل عليها، أو حال من المبتدأ، وأصله: شرح الرزق، فهي حال من مضاف إليه في المعنى.

(**ما**)، أي شيء، أو الشيء الذي ساقه الله تعالى إلى الحيوان مطلقاً، (**به**) معمول لقوله: (**انتفع**) بالبناء للمجهول.

والمعنى أن «**الرزق**»: ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به بالفعل، فدخل رزق الإنسان، والدواب، وغيرهما، من المأكول وغيره، ولذا بناه للمجهول، وخرج مالم ينتفع به، وإن كان السوق للانتفاع، لأنه يقال فيمن ملك شيئاً وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به، أن ذلك لم يصر رزقاً، وعلى هذا يصح قول علمائنا: إن كل أحد يستوفي رزقه، وإنه لا يأكل أحد رزق غيره، ولا الغير رزقه.

وإتيانه بالماضي **للرد على المعتزلة وبعض أهل السنة** ممن اكتفى في «الرزق» لمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه، نظراً إلى أن أنواع الأطعمة والثمرات تسمى أرزاقاً، ويؤمر بالإنفاق من الأرزاق، قال تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣]، مختارين في **المعنى المصدري** أنه التمكين من الانتفاع، وفي **المعنى الاسمي** ما يصح به الانتفاع، ولم يكن لأحد منعه احترازاً عن الحرام وعما أبيح للضيف مثلاً قبل أن نأكله، وعليه يتصور أن يأكل الإنسان رزق غيره، وأن يأكل غيره رزقه، وأن لا يأكل الإنسان رزقه، وهو خلاف ما صح عنه عليه الصلاة والسلام: «**إنّ نفسًا لن تمُوت حتّى تستوفي رِزقها**»[1]، وتسمع بعده الرد على من منع كون الحرام رزقاً.

فإن قيل: فكيف على مذهبكم يتصور الإنفاق من الرزق كما دلت عليه الآية السابقة.

قلنا: إطلاق الرزق فيها على المنفق مجاز، لأنه بصدد أن يكون رزقاً.

ثم أشار إلى قول جماعة من المعتزلة بقوله:

- (**وقيل**): أي: وقال **جماعة من المعتزلة**: لا يكفي في تخصيص مفهوم الرزق كونه ما انتفع به الحيوان مطلقاً، (**بل**) هو (**ما ملك**) أي استحق التصرف فيه بكل وجه جائزٍ.

وحاصله: أن الرزق هو مملوك.

(**و**) هذا القول لفساده طرداً وعكساً، (**ما اتبع**) بالبناء للمجهول أي لم يتبعه **أئمتنا المحققون**، ولم يعولوا عليه:

- **أما فساد طرده، فلدخول ملك الله تعالى، ولا يسمى رزقاً.**

- **وأما فساد عكسه، فلخروج رزق الدواب، بل العبيد.**

وإلا ما عند بعض الأئمة مع الإخلال بما في مفهومه من معنى الإضافة إلى الرازق، **اللهم إلا أن يقال**: المراد بـ«المملوك» المجعول ملكاً، بمعنى ما أذن في التصرف فيه الشرع،

---

(١) أخرجه ابن ماجة من حديث قيس بن أبي غرزة، أبواب التجارات، باب التوقي في التجارة، حديث رقم (٢١٤٥)، والطبراني في المعجم الأوسط برقم (٩٠٧٤).

ففيه معنى الإضافة، ولا يشمل ملك الله تعالى، ويدخل رزق غير الإنسان بطريق التغليب، لكن لا بد مع هذا من قيد الانتفاع أيضا، وحينئذٍ فخروج ملك الله تعالى ظاهر.

فإن قلت: إيراد خلو التعريف عن معنى الإضافة، وأراد أيضاً، على تعريف أهل السنة الذي أورده في النظم.

قلت: قد أشرنا إلى أنه واقع في كلام القوم وإن ترك النظم التصريح به للاختصار ميلاً إلى ظهور انسياق الفهم إلى من بيده النفع والضرر.

وبقي هنا تعاريف أُخرُ:

منها، أن الرزق: اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيأكله، وهو مبني على أن غير المأكول ليس رزقاً عرفاً، وإن صح أنه رزق لغة، كما يؤخذ من قولهم: رزقه الله تعالى ولداً صالحاً.

ومنها، أن الرزق: ما يتغذى به الحيوان، وفيه خلوه عن معنى الإضافة إلى الله تعالى ظاهراً، مع أنه معتبر في مفهوم الرزق.

ومنها، أن الرزق: ما ساقه الله تعالى إلى العبد فأكله، وهو جار على العرف لا اللغة، كما مر آنفاً، وأراد بـ«العبد» ما يشمل البهائم تغليباً، فإن العبد على ما قيل لا يقع على كل مخلوق، بل على من يمكن منه التكليف، وهم ثلاثة أصناف: الإنس والملائكة والجن.

ثم فرع على **القول الأول** قوله: (**فـ**)ـبسبب **اعتماد القول الأول**، وهو **أن الرزق**: ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به، يجب أن يعتقد أنه (**يرزقـ**)ـه (**الله**) تعالى (**الحلال**)، وهو ما نص الله ورسوله، أو أجمع المسلمون على إباحة تناوله، واقتضى القياس الجلي إباحة تناوله بعينه أو جنسه.

وهو المراد بـ«**الحلال**» مما لم يقع النص على عينه ما علم أصل إباحته؟

- **وهو أشد القولين وأصعبهما.**

- **أو ما لم يتبين أنه حـرام، وهو أسهلهما، واختاره بعض مشايخ عمر اللخمي، وتبعه الهيثمي عليه.**

وقوله: (**فاعلما**)، أصله: فاعلمن، فأبدلت نون التوكيد الخفيفة الفاء للوقف، جملة اعتراضية توسطت بين المتعاطفين مُقدمة من تأخير، مُراد منها: بيان إيجاب اعتقاد أن الله تعالى يرزق الخلق كل واحد من الثلاثة المذكورة اجتماعاً وانفراداً.

(**و**) هي عاطفة على «يرزق الله الحلال للحيوان»، و(**يرزقـ**)ـه (**المكروه**)، وهو ما نهى الله عنه أو رسوله نهياً غير أكيد، سواء كان بدلالة المطابقة، أو لا، على ما هو عرف المتقدمين، وإن خصه بعض المتأخرين بالأول.

وسمي الثاني «**خلاف الأولى**»، ومثل له بلحم الهر، والضبع، أو بالمشتبه على أحد الأقوال.

وقيل: بحرمته، **وقيل**: بحله وإباحته، **وقيل**: لا يطلق عليه واحد من هذه الأوصاف، واختار القرطبي القول بحله وإباحته، وهو لا ينافي الكراهة.

قال **النوويُّ**: والظاهر أن هذا الخلاف مخرج على الخلاف المعروف في الأشياء قبل ورود الشرع، وفيه أربعة مذاهب، **والأصح**، أنها لا يحكم فيها بحل ولا حرمة ولا إباحة ولا غيرها، لأن التكليف عند أهل الحق لا يثبت إلا بالشرع، والتعرض لهذا القسم بالنص عليه من زيادتي، وعليه فالمراد بـ«**الحلال**»: **المباح**، بمعنى المستوفي الطرفين كما لا يخفى، وإنما أعاد العامل للإشارة إلى مباينته للأول، ولاشتراطه في مطلق النهي مع الثالث أسقطه.

وقال: (**و**) يرزقه الله تعالى (**المحرما**)، وهو ما نص الله تعالى أو رسوله، أو أجمع المسلمون على امتناع تناوله بعينه أو جنسه، أو اقتضى القياس الجلي ذلك، أو ورد فيه حدّاً، وتعزيراً ووعيد شديد غير مأول، سواء كان تحريمه لمفسدة، أو مضرة خفية، كالربا ومذكي المجوس، أو لمفسدة ومضرة واضحة، كالسم والخمر.

فإن المنتفع به:

- **أما معدن.**
- **أو نبات.**
- **أو حيوان وتوابعه.**

فالمعادن بأسرها حلال إلا الضار منها، على أنه لا يختص بها، بل لو ضر العسل بعض أرباب الأمزجة الحارة حرم عليه أكله.

والنبات كذلك، إلا ما أزال **الحياة** كالسم، أو **العقل** كالخمر وسائر المسكرات.

قال **بعضهم**: والمخدرات كالحشيشة والأفيون والبنج وكذا جوزة الطيب، كما أفتيت به، ونقلت نص أرباب المذاهب الثلاثة، وأنه مقتضى كلام الحنفية. انتهى

وأما **الحيوان** فكل ما ورد النص على أكله فهو حلال، كالبقر والغنم والإبل، وكل ما ورد النص على عدم أكله فهو حرام، وما لا نص فيه يرجع فيه إلى ذوي الطباع السليمة من العرب، فما استخبثوه فهو حرام، وما لا فحلال، **كذا قاله بعض المحققين**.

وفي **قوله**: فما استخبثوه إلى آخره، **نظر**، فإن التحريم وإخواته لا يتلقى إلا من الشرع، لا من الطبع.

واحترز بـ«**ذوي الطباع السليمة**» عن أجلاف البوادي الذين يأكلون كل ما هب ودرج، فإنه لا عبرة بهم.

وما ذكره من **تنوع الرزق إلى الأقسام الثلاثة** مأخوذ من حديث الصحيحين المخرج عن النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إنّ الحلال بيّنٌ، وإنّ الحرام بيّنٌ، وبينهما مُشتبِهاتٌ لا يعلمُهُنّ كثِيرٌ مِن النّاسِ، فمنِ اتّقى الشُّبُهاتِ استبرأ لِدِينِه، وعِرضه، ومن وقع في الشُّبُهاتِ وقع في الحرامِ، كالرّاعِي يرعى حول الحِمى، يُوشِكُ أن يرتع فيِهِ، ألا وإنّ لِكُلِّ ملِكٍ حِمًى، ألا وإنّ حِمى الله محارِمُهُ، ألا وإنّ في الجسدِ مُضغةً، إذا صلحت، صلح الجسدُ كُلُّهُ، وإذا فسدت، فسد الجسدُ كُلُّهُ، ألا وهِي القلبُ**»[1].

وفي تعرضه للحرام رد على **المعتزلة** المانعين من كون الحرام المنتفع به رزقاً لقبحه، معرفين للرزق:

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث النعمان بن بشير، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، حديث رقم (٥٢)، ومسلم في كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، حديث رقم (١٥٩٩).

- إما بمملوك يأكله المالك.

- وإما بما لا يمنع من الانتفاع به، وذلك لا يكون إلا حلالاً.

وبنوا ذلك على اعتبار كون الرزق مضافاً إلى الرازق وهو الله تعالى وحده، وأنه لا رازق سواه، وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام، وأن ما يكون مسنداً إلى الله تعالى لا يكون قبيحاً، وأن مرتكبه لا يستحق الذم والعقاب.

وهو مبني على أصلهم الفاسد من **التحسين والتقبيح العقليين**، وأن العبد **يخلق أفعال نفسه**، وأن **إرادة القبيح قبيحة**، وكلها رد عليهم.

ويلزم على اعتبار **الملائكة** أن يخرج **البهائم** ونحوها من الدنيا غير مرزوقة

كما يلزمهم أيضاً أن من لم يأكل طول عمره إلا الحرام لم يرزقه الله تعالى، وهو باطل لا يرضى عاقل بنسبته إليه لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].

وأجيب عن الثاني، بأن الله تعالى قد ساق إليه كثيراً من المباحات، إلا أنه أعرض عنه بسوء اختياره، على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً، **فجوابكم جوابنا**.

قالوا: لو كان الحرام رزقاً، لما جاز دفعه عنه، ولا الذم ولا العقاب عليه.

قلنا: ممنوعٌ، وإنما يصح لو لم يكن متعاطي الحرام مرتكباً للمنهي عنه مكتسباً للقبيح من الفعل سيما في مباشرة الأسباب، وأن للرزق إضافة إلى الله تعالى بإعطائه للعبد، والاستحقاق والدفع عنه المذكوران ليسا من هذه الجهة، وإضافة أخرى إلى العبد بكسبه له بمباشرة أسبابه، ومبني الدفع والذم والعقاب عليها ومرجعها إليها، فإن السعي في تحصيل الرزق قد **يجب**، وذلك عند الحاجة، وقد **يستحب**، وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله، وقد **يباح** وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي، وقد **يحرم** وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربا.

ولي هاهنا توقف، وهو أن الكلام السابق صريح في أن **المعتزلة** قائلون بأنه: «**لا رازق**

إلا الله تعالى وحده» كأهل السنة، والمنقول عنهم، أن ما أتى العبد بسعيه من المباح فهو الرازق له، وما أتاه من المباح بغير سعي منه فالله **تعالى** هو الرازق له.

ويمكن دفعه:

- **إما باختلاف مذاهبهم.**

- **وإما بأن الكلام السابق خرج منهم مخرج الإلزام لنا وإن لم يعتقدوه.**

- **وإما بابتناء الكلام السابق على اعتبار الفاعل مباشرة وإقداراً، فهو مجمل بيّنه هذا المنقول عنهم تفصيلاً، والله ولي التوفيق.**

خاتمتان:

الأولى: مما يتعلق بمباحث الرزق:

- **السعر.**

وهو تقدير ما يباع به الشيء طعاماً كان أو غيره.

ويكون **غلاء ورخصاً** باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والأوان والنقصان عنه، ويكونان مما لا اختيار فيه، كتقليل ذلك الجنس، وتكثير الرغبات فيه، وبالعكس، وبما فيه اختيار، كإخافة السبيل، ومنع التبايع، وادخار الأجناس.

ومرجعه أيضاً، إلى الله، فالمسعر هو الله وحده، خلافاً للمعتزلة زعماً منهم أنه قد يكون من أفعال العباد تولداً، كما مر، ومباشرة، كالمواضعة على تقدير الأثمان.

الثانية: اعلم أن عماد الدين وقوامه:

- **طيب المطعم:**

فمن طاب كسبه زكا عملُه، ومن لم يصحح كسبه خيف عليه أن لا تقبل صلاته ولا صيامه ولا حجه ولا جهاده ولا سائر عمله، لأنه تعالى يقول: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: ٢٧].

ولما سألت عائشة رضي الله تعالى عنها النبي ﷺ: «**من المؤمن قال: الذي إذا أصبح سأل من أين قرصاه، وإذا أمسى سأل من أين قرصاه، فقالت: لو علم الناس ذلك لتكلفوه، فقال: قد علموا ولكنهم عشموا المعيشة عشماً**»[1].

وقال عمر رضي الله تعالى عنه: «**لا يغرني كثرة رفع أحدكم رأسه، وخفض يديه الورع في دين الله، والكف عن محارم الله، والعمل بحلال الله وحرامه**».

قال بعض الشيوخ:

- **وأصول الحلال حينئذٍ: البحر، وتجارة الصادق، وتجارة الناصح، ومغنم قسم بعدل، وميراث عن قريب، وماء من غدير، ونبات من أرض غير مملوكة، وهدية من صالح، وسؤال عن حاجة.**

- **والمتشابه: ما اختلف فيه بالتحريم والحِليّة. وقيل: ما توقف فيه العلماء، كخنزير الماء.**

قال بعضهم: يجب على المكلف طلب الحلال المتفق عليه عند أهل العلم، فإن لم يجد فالمختلف فيه في المذهب، فإن لم يجد فليجتهد في معرفة أصل ما يشتريه، وإن تعذر فشراء الخبز أولى من شراء الدقيق، وشراء الدقيق أولى من شراء القمح، وشراء القمح المجلوب عن قرب أولى من شرائه عن بعد.

- **وفي وجوب السؤال عن أصل حله قولان:**

قال الفاكهاني: لا ينبغي اليوم أن يسأل عن أصل شيء، فإن الأصول قد فسدت، واستحكم فسادها، بل يأخذ الشيء على ظاهر الشرع أولى، وهو أولى من أن يسأل عن شيء تعين له تحريمه، ثم إن هذا أرفق بالناس.

وأما قول من قال: **الحلال ما علم أصله، فبعيد، والذي عندي في هذا الزمان**، أن من أخذ قدر الضرورةِ لنفسه وعياله من غير سرفٍ ولا زيادة على ما يحتاج إليه لم يكن حراماً ولا مشتبهًا.

---

(١) لم أعثر عليه.

وقد قال **القاسم ابن محمد**: لو كانت الدنيا حراماً صرفاً لما كان به من العيش، ألا ترى أنه يحل أكل الميتة، ومال الغير، للمضطر، على تفصيل مقرر في محله من الكتب الفقهية، فما ظنك بما ظاهره الإباحة، وهذا مما يكاد يختلف فيه اليوم، انتهى.

* [مبحث في التوكل وأحكامه]:

ولما أنهى كلامه على **الرزق**، وكان على قسمين:

- **ما ينال بغير سبب، كما في قصة مريم، حيث كانت توجد عندها في الشتاء فواكه الصيف، وفي الصيف فواكه الشتاء، من غير تعاطي حرفة ولا تجارة، حتى قال لها زكريا عليه الصلاة والسلام ـ وكانت في كفالته** ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾**، فأجابته بأن** ﴿قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: ٣٧].

- **وما ينال بمباشرة الأسباب بالاختيار وتقدم تفصيل حكمها، استطرد ذكر مسألة من علم التصوف الذي هو كما** قاله **الغزالي**: تجريد القلب لله، واحتقار ما سوى الله تعالى، لما بينها وبين مباحث «الرزق» من المناسبة، فقال:

(**في**) أفضلية كل واحد من (**الاكتساب**) الصادر من العبد في تحصيل رزقه.

والمراد به هنا **مباشرة الأسباب المعتبرة في التحصيل شرعاً**، كالسفر للأرباح، واستعمال الدواء لحفظ الصحة أو تحصيلها، وحز الرقبة لقتل الحربي ـ مثلاً، ولبس الدرع لمنع وصول السلاح إلى لابسه، وحمل الزاد في السفر.

(**و**) من (**التوكل**) من العبد على الله تعالى، بمعنى **تعطيل أسباب التحصيل بالكف عن الاكتساب، والإعراض عن الأسباب اعتماداً بالقلب على الله تعالى رب الأرباب**، لا بمعنى «الثقة بالله، والإيقان بأن قضاه نافذ الذي محله كما ـ قاله القشيري ـ القلب، إذ لا تنافيه حركة الظاهر بعد تحقق العبد أن الثقة بالله، فإن تعسر شيء فبتقديره، وإن تيسر شيء فبتيسيره على الآخر.

(**اختلف**)، هذا هو العامل في الجار والمجرور قبله، قدمهما عليه لضرورة «النظم»:

- **فرجح قوم الأول، لما فيه من كف النفس عن التطلع إلى ما في أيدي الناس، ومنعها من الخضوع لهم، والتذلل بين أيديهم، مع حيازة منصب التوسعة على عباد الله، ومواساة المحتاجين، وصلة الأرحام، إن وفقه الله لذلك.**

- (و) **رجح قوم الثاني، لما فيه من ترك كل ما يشغل القلب عن الله تعالى، وحيازة مقام السلامة من فتنة المال والمحاسبة عليه، والاتصاف بالرغبة، والموثوق بما عند الله تعالى.**

وإطلاق كل من القولين ليس بمرضي، بل (**الراجح**) ـ وعبر عنه بعضهم بالمختار، (**التفصيل**)، أي القول، **باختلافهما باختلاف الناس**:

- **فمن يكون في توكله لا يتسخط عند ضيق الرزق عليه، ولا تستشرف نفسه، ولا تتطلع لسؤال أحد من الخلق**، وليس متعلقاً به نفقة لازمة لغيره، **فالتوكل في حقه أرجح، لما فيه من الصبر والمجاهدة للنفس.**

- **ومن يكون في توكله بخلاف ما ذكر، فالاكتساب في حقه أرجح، حذراً من التسخط والاستشراف، بل ربما وجب.**

ويأتي له ترجح آخر بعد في **كلام القرافي.**

وعلى هذا **القول المختار**، يتفرع قول القائل: **إرادتك التجريد مع داعية الأسباب شهوة خفية، وسلوك الأسباب مع داعية التجريد انحطاط عن الذروة العلية.**

فالأصلح لمن قدر الله فيه داعية الأسباب سلوكها دون التجريد، ولمن قدر الله فيه داعية التجريد سلوكه دون الأسباب.

واعلم وفقك الله، **أن الشيطان** ربما يأتي للإنسان باطراح جانب الله تعالى في صورة الأسباب، وربما يأتي له بالكسل والتهاهن في صورة التوكل، كأن:

- يوسوس - والعياذ بالله تعالى - لسالك التجريد الذي سلوكه له أصلح من تركه له: إلى متى تترك الأسباب، ألم تعلم أن تركها يطمع القلوب فيما في أيدي الناس، فاسلكها لتسلم من ذلك، وينتظر غيرك منك ما كنت تنتظره من غيرك.

- ويوسوس لسالك الأسباب الذي سلوكها له أصلح من تركه لها: لو تركتها وسلكت التجريد فتتوكل على الله لصفى قلبك، وأشرق لك النور، وأتاك ما يكفيك من عند الله، فاتركها ليحصل لك ذلك، فيجزئه تركها الذي هو غير أصلح له إلى الطلب من الخلق والاهتمام بالرزق.

والمسدد يبحث عن هذين الخاطرين اللذين وسوس لهما الشيطان في صورة النصيحة كيداً منه لعله يسلم منهما ويعلم مع بحثه عنهما أنه لا يكون إلا ما يريد الله وجوده منهما أو من غيرهما، وإلى هذا أشار بقوله: (**حسبما عرف**) ذلك التفصيل بتوجيهه وتعاريفه من كتب القوم كـ«**الإحياء**» للغزالي، و«**الرسالة**» للقشيري، و«**المجالس**» للمحاسبيّ.

فإن قلت: تقدير الأفضلية لم يصرح به النظم؟

قلت: ذكر الاختلاف والتفصيل والإحالة على أمهات علم هذه المسألة يرشد إليه، إذ معلوم أنه إن لم يقل بالوجوب، ولا بالامتناع، أحد، وتوهم المساواة يصده عنه ذلك أيضاً، فتعين أن الكلام مسوق لبيان المفاضلة.

وها هنا تنبيهات:

الأول: علم مما قررناه أن للتوكل معنيين:

أحدهما: ترك تعاطي الأسباب بالاختيار.

وثانيهما: اعتماد القلب على الله تعالى فيما يجلبه من خير ويدفعه من ضير.

وأن كلام القوم محمول على الأول لا على الثاني، لعدم منافاته للأسباب، فقد قال رجل: **يا رسُول الله، أُرسِلُ ناقتِي وأتوكّلُ؟ قال: «اعقِلها وتوكّل»**[1]، رواه البيهقي وغيره.

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، حديث رقم (٢٥١٧)، وابن حبان في صحيحه =

وقد حفر عليه الصلاة والسلام الخندق فظاهر في بعض ضروبه بين درعين، واتخذ الحراس والسلاح، وحمل الماء والزاد في أسفاره.

وقال الجنيد: ليس التوكل بالكسب، ولا ترك الكسب، التوكل بسكون القلب إلى موعود الرب.

فقول **الشهاب** في «**قواعده**»: إنه التبس على كثير من الفقهاء والمحدثين بالرقائق قاعدة التوكل، وقاعدة ترك الأسباب، فقال قوم: لا يصح التوكل إلا مع ترك الأسباب، وهو ترك الأسباب والاعتماد على الله عز وجل، قاله **الغزالي** في «**إحياء علوم الدين**» وغيره.

وقال **آخرون**: لا ملازمة بين التوكل وترك الأسباب، ولا هو هو، **وهذا هو الصحيح**، لأن التوكل هو اعتماد القلب على الله عز وجل فيما يجلبه من خير أو يدفعه من ضير.

قال **المحققون**: والأحسن ملابسة الأسباب مع التوكل، للمنقول والمعقول:

- **أما المنقول:**

فقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ﴾ [الأنفال: ٦٠]، فأمر بالاستعداد مع الأمر بالتوكل في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [آل عمران: ١٢٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمۡ عَدُوّٞ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ [فاطر: ٦]، أي تحرزوا منه، فقد أمر باكتساب التحرز من الشيطان كما يتحرز من الكفار، وأمر تعالى بملابسة أسباب الاحتياط والحذر من الكفار في غير ما موضع من كتابه العزيز، ورسول الله ﷺ سيد المتوكلين، وكان يطوف على القبائل ويقول: من يعصمني حتى أبلغ رسالات ربي، وكان له جماعة يحرسونه من العدو حتى نزل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧][1]، ودخل مكة مظاهراً بين درعين في كتيبته الخضراء من الحديد، وكان في آخر عمره وأكمل أحواله مع ربه يدخر قوت سنة لعياله.

= برقم (٧٣١)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (١١٥٩).

(١) انظر: الدر المنثور للسيوطي (٣: ١١٧).

- وأما المعقول:

فهو أن الملك العظيم إذا كانت له عوائد في أيام لا يحسن إلا فيها، أو أبواب لا يخرج إلا منها، أو أمكنة لا يوقع الفعل إلا فيها، فالأدب معه أن لا يطلب منه فعل إلا حيث عوده، وأن لا يخالف عوائده بل يجري عليها، والله عز وجل ملك الملوك وأعظم العظماء، بل أعظم من ذلك، رتب ملكه على عوائد أرادها، وأسباب قدرها، وربط بها آثار قدرته، ولو شاء لم يربطها، فجعل الرأي مرتبطاً بالشرب ربطاً عادياً، والشبع بالأكل، والإحراق بالنار، والحياة بالتنفس في الهوى، فمن طلب من الله عز وجل حصول هذه الآثار بدون أسبابها فقد أساء الأدب معه سبحانه وتعالى، بل يلتمس فضله عز وجل من عوائده، انتهى في غير موضعه، وتطويل من غير طائل، وتهويل على المحققين بغير هائل.

الثاني: قول القرافي أيضاً: قد انقسمت الخلائق في هذا المقام ثلاثة أقسام:

- قسم عاملوا الله تعالى باعتماد قلوبهم على قدرته تعالى مع إهمال الأسباب والعوائد، فلججوا في البحار في زمن الهول، وسلكوا القفار العظيمة المهلكة بغير زاد، إلى غير ذلك من هذه التصرفات، فهؤلاء حصل لهم التوكل، وفاتهم الأدب، وهم جماعة من العباد أحوالهم مسطورة في كتب الرقائق.

- وقسم لاحظوا الأسباب، وأعرضوا عن التوكل، وهم عامة الخلق، وهؤلاء شر الأقسام، وربما وصلوا بملاحظة الأسباب والإعراض عن السبب إلى الكفر.

- والقسم الثالث اعتمدت قلوبهم على قدرة الله عز وجل، وطلبوا فضله في عوائده، ملاحظين في تلك الأسباب مسببها وميسرها، وهو الله تعالى، فجمعوا بين التوكل والأدب، وهؤلاء النبيون والصديقون، وخاصة عباد الله تعالى والعارفون بمعاملتة، جعلنا الله تعالى منهم بمنه وكرمه، فهؤلاء خير الأقسام الثلاثة، انتهى.

وحكمه على **القسم الأول** بـ«**فوات الأدب**» مبني على «**تفضيل الأخذ في الأسباب على تركه**»، وهو غير لازم لهم؛ إذ لعلهم قائلون بتفضيل التوكل، وأن تلك العوائد إنما هي في حق العبد، فله تركها، وحمل الشطط على نفسه.

ولعلك تفهم تحقيقه من كلامنا فيما بعده ـ زادك الله فهمًا.

نعم، إن ثبت بطريق صحيح قولهم بالأسباب توجه عليهم ما قاله.

الثالث: قال **الشيخ شهاب الدين القرافي** أيضاً: والعجب ممن يهمل الأسباب، ويفرط في التوكل، بحيث يجعله عدم الأسباب، أو من شرطه عدم الأسباب، إذا قيل له: الإيمان سبباً لدخول الجنة، والكفر سبباً لدخول النار، بالجعل الشرعي، كسائر الأسباب، فهل هو تارك هذين السببين، أو معتبرهما:

- **فإن ترك اعتبارهما خسر الدنيا والآخرة.**

- **وإن اعتمدهما، وقال: لا بد من الإيمان وترك الكفر. فيقال له: فما بال غيرهما من الأسباب، إن كان هذان لا ينافيان التوكل، فغيرهما كذلك.**

نعم:

- **من الأسباب ما هو مطرد في مُجرى عوائد الله عز وجل، كالإيمان والكفر والغذاء والتنفس وغير ذلك.**

- **ومنها ما هو أكثري غير مطرد، لكن الله عز وجل ربط منه عادة من حيث الجملة كالأدوية، وأنواع الأسفار للأرباح، ونحو ذلك.**

والأدب في الجميع التماس فضل الله عز وجل في عوائده، ولذلك كان رسول الله ﷺ يأمر بالدواء والحمية واستعمال الأدوية حتى الكي بالنار، فأمر بكي سعد، وقال عليه الصلاة والسلام: «**المعدة بيت الداء، والحمية رأس الدواء**»[1]، وصلاح كل جسم ما اعتاد، وإذا كان هذا حاله في الأسباب التي ليست بمطردة من الحمية، وإصلاح الجسم بمواظبة عادته، فما ظنك بغير ذلك من العوائد، فهذا هو الحق الأبلج، والطريق الأنهج، انتهى.

---

(١) قال السيوطي في الدرر المنتثرة (١٧٨): «لا أصل له، إنما هو من كلام بعض الأطباء»، وقال العجلوني في كشف الخفاء (٦١١): «لا يصح رفعه إلى النبي ﷺ، بل هو من كلام الحارث بن كلدة طبيب العرب أو غيره».

وهو مبني على **إرادة التوكل** بالمعنى الذي لا ينافي **الأخذ في الأسباب** كما فهمه أولاً، وقد علمت أن النزاع إنما هو في التوكل بالمعنى المنافي لها، كما مر.

ثم إن الكلام إنما هو في **الأسباب العادية** التي لم ينص الشرع على التزامها: فعلاً كانت أو تركاً، وإلا تعين الوقوف معها، كالعقلية والشرعية، من غير نزاع، فإيراده الكفر والإيمان اللذين نص الشارع على اعتبارهما ليس من محل النزاع في شيء، فلا تكن من الغافلين.

الرابع: هذا الخلاف الذي حكاه «النظم» مبني على اختلاف العلماء في حقيقة التوكل، فحكى **الإمام أبو جعفر الطبري** وغيره عن **طائفة من السلف** أنهم **قالوا**: لا يستحق اسم المتوكل إلا من لم يخالط قلبه خوف غير الله من سبع أو عدو، وحتى يترك السعي في طلب الرزق، ثقة بضمان الله تعالى له ورزقه، واحتجوا بما جاء في ذلك من الآثار.

وقالت طائفة: حد التوكل: **الثقة** بالله تعالى، **والإيقان** بأن قضاءه نافذ، **واتباع** سنة نبيه ﷺ في السعي فيما لا بد منه من المطعم والمشرب، **والتحرز** من العدو، كما فعله الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

قال **القاضي عياض**، وسلمه **النووي** ـ رحمهما الله تعالى: وهذا **المذهب هو اختيار الطبري وعامة الفقهاء**، والأول **مذهب بعض المتصوفة وأصحاب علم القلوب والإشارات**، وذهب **المحققون** منهم إلى نحو مذهب الجمهور، ولكن لا يصح عندهم اسم التوكل مع الالتفات والطمأنينة إلى الأسباب، بل فعل الأسباب: سنة الله، وحكمته، والثقة بالله لا تجلب نفعاً ولا يدفع ضراً، والكل من الله تعالى وحده، كما قاله **القاضي**.

وعبارة **الأستاذ أبي القاسم القشيري** رحمه الله تعالى: اعلم أن التوكل محله القلب، وأما الحركة بالظاهر فلا تنافي التوكل بالقلب بعدما تحقق العبد أن الثقة من قبل الله تعالى، فإن تعسر شيء فبتقديره، وإن تيسر فبتيسيره.

وقال **سهل بن عبدالله التستري** رضي الله تعالى عنه: التوكل الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد.

وقال **أبو عثمان الحيريّ**: التوكل الاكتفاء بالله تعالى مع الاعتماد عليه.

وقيل: التوكل أن يستوي الإكثار والتقلل، والله أعلم

ولا يخفى عليك تنزيل هذه العبارات على المعنيين السابقين للتوكل، فلا تكن من القاصرين الغافلين الجاهلين الخاسرين.

الخامس: إذا قلنا بأفضلية الأخذ في الأسباب ـ كما هو رأي الجمهور، فاعلم وفقك الله تعالى، أن العلماء رحمهم الله تعالى وحشرنا في زمرتهم:

- اختلفوا في أطيب المكاسب وأفضلها.

فقيل: هو تجارة الصدق.

وقيل: الصنعة باليد.

وقيل: الزراعة، **وهـذا هـو الصحيح**، وقد انتصر له في آخر باب الأطعمة من «شرح المهذب» بما يطول جلبه، فقف عليه، نعم صح الحديث كما في مسلم بأنه يترتب عليها من الخيرات ما لا يترتب على غيرها ففيه:

عنه ﷺ: **«ما مِن مُسلِمٍ يغرِسُ غرسًا إلّا كان ما أُكِل مِنهُ لهُ صدقةً، وما سُرِق مِنهُ لهُ صدقةٌ، وما أكل السّبُعُ مِنهُ فهُو لهُ صدقةٌ، وما أكلتِ الطّيرُ فهُو لهُ صدقةٌ، ولا يرزؤُهُ أحدٌ إلّا كان لهُ صدقةٌ»**[1].

وفي رواية: **«لا يغرِسُ مُسلِمٌ غرسًا، ولا يزرعُ زرعًا، فيأكُل مِنهُ إنسانٌ، ولا دابّةٌ، ولا شيءٌ، إلّا كانت لهُ صدقةً»**[2].

وفي رواية: **«إلّا كان لهُ صدقةً إلى يومِ القِيامةِ»**[3].

---

(١) أخرجه مسلم من حديث جابر، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، حديث رقم (١٥٥٢).

(٢) أخرجه مسلم من حديث جابر، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، حديث رقم (١٥٥٢).

(٣) أخرجه مسلم من حديث جابر، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، حديث رقم (١٥٥٢).

ولا شك في تصريح هذه الأحاديث بفضيلة الغرس، وفضيلة الزرع، وإن أجر فاعل ذلك مستمر ما دام الغرس والزرع وما تولد منه إلى يوم القيامة، ولا يعرف لبقية الحِرفِ ما يوازي هذه المزية.

وقد ورد أن آدم كان زراعاً، وأن إدريس كان خياطاً، وأن نوحاً كان نجاراً، وأن إبراهيم كان بزازاً، وأن من الأنبياء من رعى الغنم بالأجرة، إلى غير ذلك.

السادس: قول **بعض الصوفية**: أن الدعاء قدح في التوكل والرضا، ينبغي تركه، مبني على ما سبق من ترجيح ترك الأسباب، ومذهب العلماء كافة أن الدعاء عبادة مستقلة، وأنه لا يستجاب منه إلا ما سبق به القدر، قاله **القاضي**.

السابع: الكلام كما مر إنما هو مفروض في ترك الأسباب المباح فعلها وتركها، فليس ترك السبب بالظلم والجور والغضب لقادر عليه توكلاً لوجوبه.

نعم اختلف العلماء هنا في مسألة هي:

- **من جاءه مال بغير سؤال ولا استشراف نفس، هل يجب قبوله، أو يندب؟**

على **ثلاثة أقوال، حكاها أبو جعفر محمد بن جرير الطبري وآخرون**، والصحيح الذي عليه الجمهور أنه مستحب في غير **عطية السلطان**، وأما **عطية السلطان**:

- **فحرمها قوم.**
- **وأباحها قوم.**
- **وكرهها قوم.**
- **والصحيح أنه إن غلب الحرام كما في يد السلطان حرمت، وكذا إن أعطي من لا يستحق، وإن لم يغلب الحرام فالقبول مباح إن لم يكن في القابض مانع يمنعه من استحقاقه الأخذ.**
- **وقالت طائفة: الأخذ واجب من السلطان وغيره.**
- **وقال آخرون: هو مندوب في عطية السلطان دون غيره، انتهى كلام النووي.**

قلت: من لم يتحر في كسبه الحلال حكم عطيته حكم عطية السلطان في التفصيل إلا في الوجوب.

الثامن: معاملة من جلُّ ماله حلال:

- **جائزة عند الجمهور.**
- **وكرهها ابن وهب.**
- **ومنعها أصبغ للاحتياط.**

وأما معاملة من جل ماله حرام:

- **فممنوعة عند الجمهور.**
- **وكرهها ابن القاسم.**

قلت: وانظر من استوى حلاله وحرامه.

ويؤخذ من قول ابن القاسم المذكور حل معاملته، فتأمله؟

وإن لم يكن في المال حل:

- **حرمت معاملته عند المحققين.**
- **وقيل: تباح معاملته بالقيمة لا بالمحاباة.**
- **وقيل: تباح فيما ناله بالإرث والعطية، لا بالمعاملة.**
- **وقال الزهري وابن هرمز: تباح معاملته مطلقاً، ذكره حفيد بن رشد.**

خاتمة:

قدمنا القول في «الغِنى» و«الفقرِ»، وهما محنتان يتميز بهما الصابر والشاكر:

والجمهور على أن الغنى أفضل:

- **لأن النبي ﷺ لم يدع يوماً بالفقر لأحد، ولا حض عليه في وقت من الأوقات.**

- ولأن الغنى ينال به ما للدنيا وما للآخرة، وبه يصون وجهه ويصل رحمه، ويقضي دينه، وينفق منه في سبيل الله، وعلى المساكين، وينال به عفة النفس، والفراغ لعمل الدين ونفع المسلمين.

- وينشأ عن «الغنى» أحكام كثيرة.

- ودعا رسول الله ﷺ لأنس بن مالك بكثرة المال والولد والبركة فيه.

- وكذا دعا لجماعة من الصحابة بكثرة المال، كزهرة بن معبد، ذكره ابن التلمساني.

ثم إنه تعرض لبعض مسائل ينفع علمها، ولا يضر جهلها في العقيدة، لدعاء الحاجة إليها في كثير من مباحث «**علم الكلام**» خصوصاً:

- مسألة، كون المعدوم شيئاً أو لا.

فإنها من أمهات المسائل، مجعولة أو غير مجعولة، وقد تقدمت.

- وأن الحال باطلة أو لا.

قال الرازي: وهذه المسألة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية، فإن القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها.

قيل: ويمكن أن يعكس، **فيقال:** أن من قال بها يجب أن يوافق على القول بزيادة الوجود قطعاً **قاله بعض المحققين.**

فعلى الأول: كان اللائق أن يقدم عليها قوله: «وجود شيء عينه».

وعلى الثاني: لا يجب ذلك.

فتقديمها عليه إما لجريه على هذا، وإما للإشارة إلى أن مراعاة المناسبات أمر مستحسن فقط، لا يجب ارتكابه، كما زعمه البعض.

واعلم ـ وفقك الله ـ أن الناس اختلفوا في: **المعدوم الممكن**، في مقامين:

أحدهما: هل يطلق عليه لفظ الشيء إطلاقاً حقيقياً أم لا؟ وهذا نتعرض له آخر المبحث، إن شاء الله تعالى، لأنه مبحثٌ لُغويٌّ.

وثانيهما:

- **هل هو ثابت وشيء أم لا؟**
- **وهل بين الموجود والمعدوم واسطة أم لا؟**

وهذا مبحث «كلاميٌّ»، والمذاهب فيه أربعة، حسب الاحتمالات، أعني إثبات هذين الأمرين، أو نفيهما، أو إثبات الأول ونفي الثاني، أو بالعكس.

وبيانه: أن المعدوم:

- **إما أن يكون ثابتاً أو لا.**
- **وعلى التقديرين، إما أن يكون بين الموجود والمعدوم واسطة أم لا.**

والحق عندنا النفي فيهما، بناء على أن «الوجود» يُرادِفُ الثبوت، والعدم يرادف النفي، فكما أن النفي ليس بثابت، فكذا المعدوم، وكما أنه لا واسطة بين الثابت والمنفي، فكذا بين الموجود والمعدوم.

وأما «**الشيئية**» فتساوق «**الوجود**» بمعنى أن «**كل موجود شيء**»، وبالعكس.

ولفظ «**المساوقة**» يستعمل عندهم فيما يعم «**الاتحاد في المفهوم**» كما في «**المترادفين**»، و«**المساواة**» في «**الصدق**» كما في «**المتنافيين**»، ولهم تردد في اتحاد مفهوم «**الوجود**» و[1] «**الشيئية**»:

- **فمنهم من أثبته.**
- **ومنهم من نفاه، بناء على أن قولنا «السواد موجود» يفيد فائدة يعتد بها، بخلاف قولنا: «السواد شيءٌ».**

---

(١) زيادة من المحقق.

فصار الحاصل، أن كل ما يمكن أن يعلم:

- إن كان له تحقق في الخارج أو الذهن بناء على ما يأتي فموجود وثابت وشيء.

- وإلا فمعدوم ومنفي ولا شيء.

وأما **المخالفون:**

- فمنهم من خالف في نفي الواسطة، فأثبتها، وإليه ذهب من أصحابنا إمام الحرمين أولاً، والقاضي، ومن المعتزلة أبو هاشم، فقالوا: المعلوم إن لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم، لأن مبنى الكلام على نفي الوجود الذهني، وإلا فالمعلوم موجود في الذهن قطعاً، وإن كان له ثبوت فيه: فإن كان باستقلاله واعتبار ذاته فهو الموجود، وإن كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال، فهي واسطة بين الموجود والمعدوم، لأنها عبارة عن حقه للموجود، ولا تكون موجودة ولا معدومة ـ مثل العالمية والقادرية، ونحو ذلك.

والمراد بـ«**الصفة**»: ما لا يعلم، أو لا يخبر عنه بالاستقلال، بل تبعية الغير، و«**الذات**» بخـلافها.

وهي لا تكون إلا موجودة أو معدومة، بل لا معنى للموجود إلا ذات لها صفة الوجود.

ولا معنى للمعدوم إلا ذات لها صفة العدم، والصفة لا تكون لها ذات، فلا تكون موجودة ولا معدومة.

فلذا قيدوا «**الحال**» بالصفة.

واحترزوا بقولهم «**لموجود**» عن صفات المعدوم، فإنها تكون معدومة لا حالاً.

وبقولهم: لا تكون موجودة عن الصفات الوجودية، مثل السواد والبياض.

وبقولهم: ولا معدومة عن الصفات السلبية.

فإن قيل: هذا التعريف غير صحيح على مذهب المعتزلة لأنهم جعلوا الجوهرية من الأحوال مع أنها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم.

قيل: هذا الاعتراض إنما يتم لو ثبت ما ذكره المعترض عن **أبي هاشم** القائل بهذا التعريف، وإلا فلا، فإن مذاهب المعتزلة مختلفة:

- **فمنهم من لم يقل بالحال.**

- **ومنهم من قال بها، لكن لا على هذا الوجه.**

- **ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا، وهم أكثر المعتزلة**، حيث زعموا أن المعلوم إن كان له كون في الأعيان فموجود، وإلا فمعدوم، فلا واسطة بينهما، وباعتبار آخر أن المعلوم إن كان له تحقق في نفسه وتقرر، فثابت، وإلا، فمنفي، وكل ما له كون في الأعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود أخص من الثابت، وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كون له في الأعيان، وليس كل ما لا كون له لا تقرر له، فيكون المنفي أخص من المعدوم، فيكون بعض المعدوم لا منفياً، بل ثابت.

- **ومنهم من خالف في الأمرين جميعا، وهم بعض المعتزلة، قالوا: المعلوم:**

إن كان له كون في الأعيان، فإن كان ذلك بالاستقلال، فهو الموجود، وإن كان بتبعية الغير، فهو الحال.

وإن لم يكن له كون في الأعيان، فهو المعدوم، والمعدوم: إن كان متحققاً في نفسه، فثابت، وإلا فمنفي، فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتاً، وأثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة وهي الحال.

وظاهر العبارة يوهم أن الثابت قسم من المعدوم، وليس كذلك، بل بينهما عموم من وجه، لأنه يشمل الموجود والحال، بخلاف المعدوم، والمعدوم يشمل المنفي، بخلاف الثابت، وإن كان المعدوم مبايناً للمنفي ـ على ما صرح به في تلخيص المحصل من أن القائلين بكون المعدوم شيئاً، لا يقولون للممتنع معدوم، بل منفي، وكان الأولى بهذا القول أن يقال في التقسيم: إن المعلوم إن لم يتحقق في نفسه ـ فمنفي، وإن تحقق فثابت، وحينئذ إن كان له كون في الأعيان: فإما بالاستقلال فموجود، أو بالتبعية للغير فحال، وإن لم يكن له كون في الأعيان فمعدوم،



وعِندنَا الشَّيءُ هُوَ الـمَوجُودُ   وثَابتٌ في الـخَارِجِ الـمَوجُودُ

كما أن الأولى في التقسيم السابق أن المعلوم إن لم يتحقق فمنفي، وإن تحقق فثابت، وحينئذٍ إن كان له كون في الأعيان فموجود، وإلا فمعدوم.

وبين مذهب **[إمام الحرمين والقاضي]** و**[مذهب أبي هاشم]**، وإن اشتركا في إثبات الحال، فرقٌ، وذلك:

- أن أبا هاشم يقول بأن الأعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة، كالكون والرائحة، لا توجب لمن قامت به حالاً ولا صفة إلا اللون، فإنه يوجب لمحله الكائنية، وهي من الأحوال، وأما الأعراض المشروطة بالحياة فإنها توجب لمحالها أحوالاً، كالعلم للعالمية، والقدرة للقادرية.

- وإن إمام الحرمين والقاضي يقولان بأن كل صفة فهي توجب للمحل حالاً، كانت مشروطة بالحياة أو لا، كالكون للكائنية والسواد للأسودية والعلم للعالمية.

إذا علمت هذا فلنشرع في تحقيق ما أشار إليه حيث قال:

(وعندنا) معاشر أهل الحق مفهوم **(الشيء)** ومدلوله **(هو)** مفهوم **(الموجود)** **(والثابت،** ومعناه فهما متساويان صدقاً، وأما: هل هما مترادفان؟ فقد تقدم أن كلامهم متردد في ذلك، فمن قال أنه لا ترادف بينهما، وعزى مثله للمحققين، لأن الممكنات محتاجة في وجوداتها إلى غيرها، وغير محتاجة في تشييئها إليه، فإن كل شيء لشيء في حد ذاته وإن لم يتصور غيره أصلاً، ولهذا توصف الماهيات بالوجوب والإمكان بالنظر إلى وجوداتها، ولا توصف بهما بالنظر إلى تشييئها، ويفيد حمل الوجود دون الشيئية.

قلت: ومبنى هذا القول على **«عدم جعل الماهيات»**، وتقدم ما فيه، وعلى هذا القول، فالأمر الخارجي باعتبار تقرره في الخارج يقال له: موجود، وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة القراءة بالأحكام يقال له شيءٌ، ومن قال بالترادف بينهما، والخلف حقيقي، كما يعلم مما مر

وبالجملة، فالأشاعرة قالوا: المعدوم مطلقاً: ممكناً كان أو ممتنعاً، ليس بشيء، لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة، فرفعه رفعها، فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت

موجودة معدومة، فلا يمكنهم القول بأن المعدوم شيء.

وبها ذهبوا إليه، قال **الحكماء** أيضاً، وإن كان مذهبهم زيادة وجود الماهيات الممكنة عليها، إلا أنها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي والذهني إذ متقرره متحققة، وكل ما هو كذلك فهو موجود عندهم بأحد الوجودين، لأن تقررها وتحققها عين وجودها.

وقيل: هي مطلقاً لا تخلو عنهما، لأن كل ماهية يجب كونها محكوماً عليها بأنها ممتازة عن غيرها، أو لأنها ثابتة في علم الملأ الأعلى على ما لها من الأحكام، كما هو قاعدتهم، غير أن المعدوم في الخارج شيء عندهم في الذهن، وأما المعدوم في الخارج شيء في الخارج و المعدوم المطلق شيء مطلقاً، أو المعدوم في الذهن شيء في الذهن عندهم، **فكلا**، فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه وإن غايرته، لأن قولنا: «السواد موجود» يفيد فائدة يعتد بها، دون قولنا: «السواد شيء».

وقال أبي الحسين[1] **البصري وأبو الهذيل العلاف والكعبي ومتبعيه من البغداديين**: إن المعدوم الممكن شيء وثابت ومستقر في الخارج منفكاً عن صفة الوجود، فإن الماهية عندهم غير الوجود، معروضة له، وقد يخلو عنه مع كونها متقررة متحققة في الخارج.

قال **السيد**: وإنما قيد المعدوم بالممكن لأن الممتنع منفي منه لا تقرر له أصلاً اتفاقًا.

وعلم من «النظم» أن المعدوم ليس بشيء ولا ثابت في الخارج، وأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم بالضرورة، فإنها قاضية بذلك، إذا لا يعقل من **«الثبوت»** إلا الوجود: خارجاً أو ذهناً، ومن «العدم» إلا نفي ذلك، والقصد ـ كما مر ـ تساوق الوجود والثبوت، فالثابت في الذهن أو الخارج موجود فيه، وكما لا تعقل الواسطة بين الثابت والمنفي، فكذا بين الموجود والمعدوم، ومن خالف الضرورة، وكابر الوجدان، جعل الوجود أخص من الثبوت، والعدم أخص من النفي، وجعل الموجود ذاتاً لها الوجود والمعدوم ذاتاً لها العدم، لتكون الصفة واسطة اصطلاح مجرد عن الدليل، ولا مشاحة في الاصطلاحات.

---

(١) ٤١٦/ ب الحسن وأصلحناها بالحسين.

وبعض أصحابنا لم يجعل نفي ثبوت المعدوم ضرورياً، **بل نظرياً فاستدل عليه بوجوهٍ:**

الأول: لو كان المعدوم ثابتاً لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات، واللازم باطل ضرورة واتفاقاً.

بيان الملازمة، أن التأثير إما في نفس الذات، وهي أزلية، والأزلية تنافي المقدورية، وإما في الوجود، وهو محال. أما على رأي المثبتين فإلزاماً، وأما على رأي النافين فإثباتاً بالحجة على ما يأتي، والأحوال ليست بمقدوره باتفاق القائلين بها، ولأن عدم توقف لونية السواد وعالمية من قام به العلم على تأثير القدرة ضروري.

وأما التمسك: بأنه لو كان مثل عالمية العالم أو متحركية المتحرك بالفاعل لأمكن بدون العلم والحركة، ويؤدي إلى إبطال القول بالأعراض، فلا يخفى ضعفه.

ثم نفي المقدورية لا يستلزم ثبوت الإلزام لتلزم أزلية الوجود، بل أزلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لا يتوقف على غيرهما، لأنهم يجوزون الثبوت بلا علة، أو بعلة غير قادرة.

وأجيب، بمنع الحصر، لجواز أن يكون تأثير القدرة في اتصاف الذات بالوجود .

لا يقال: الاتصاف منتفٍ:

أما أولاً، فلأنه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل.

وأما ثانياً، فلما تقرر من أنه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم، وإنما ذلك بحسب الذهن فقط، وإلا لزم اتصاف المعدوم بالوجود، وإلا لزم اتصاف المعدوم بالوجود، لأن الماهية بدون الوجود لا تكون بسبب الخارج إلا معدومة، إذ الماهية من حيث هي إنما هي في التصور فقط.

لأنا نجيب عن الأول، بأنه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف، فلا نسلم استحالة التسلسل في الثابتات، وإنما قام الدليل عليه في الموجودات.

وعن الثاني، بأنا لا نسلم استحالة اتصاف المعدوم بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجوداً بذلك الوجود، كالجسم الغير الأسود يتصف بالسواد ويصير أسود بذلك السواد، وإنما يستحيل ذلك فيما ليس بثابت في الخارج.

وهذا معنى ما ذكره **الإمام** من أن «**القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود**»، بمعنى أنهم زعموا أن وجود السواد زائد على ماهيته، ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود.

وأيضاً، لما اعتقدوا أن الوجود صفة نظراً على الماهية، وتقوم بها، ولم يتصور ذلك في النفي الصرف أنتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود، ويجوز العكس، لأن الماهية إذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن لوجود نفسها، وإلا لكان ثبوتها ثبوته وارتفاعه ارتفاعها.

الثاني: أن المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة لكونه رفعاً للوجود الذي هو ثبوت، والمتصف بصفة النفي منفي، كما أن المتصف بصفة الإثبات ثابت.

وأجيب، بأنه إن أريد بصفة النفي صفة نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو النفي، فلا نسلم أن كل معدوم متصف بصفة النفي، وإنما يلزم لو كان العدم هو النفي، وليس كذلك، بل أعم منه، لكونه نقيضاً للوجود الذي هو أخص من الثبوت، وإن أريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كـ«اللاتحيز» و«اللاوجوب» مثلاً مثلاً، فظاهر أن المتصف به لا يلزم أن يكون منفياً، كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية، إذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية.

الثالث: لو كانت الذوات ثابتة في العدم عندكم أن ثبوتها ليس من غيرها، كانت واجبة، إذ لا معنى للواجب سوى هذا، فيلزم وجود الممكنات كلها وتعدد الواجب.

وأجيب، بأن الواجب ما يستغنى عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو أعم.

الرابع: أن الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم، **فهذا محال، لأن** القدر الذي خرج منها إلى الوجود متناه اتفاقاً، فيكون الأول أكثر من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه.

وأجيب، بأنا لا نسلم أن الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهياً، وإنما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهياً، وليس كذلك، لأن الباقية على العدم أيضاً غير متناهية كالكل.

فإن قيل: هي أقل من الكل قطعاً، فتنقطع عند التطبيق، فيتناهى، ويلزم تناهي الكل.

فالجواب، النقض بمراتب الأعداد، ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهيين، ولو سلم، فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها.

وتمسك من قال: بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج بوجوه:

الأول: أنه متميز، وكل متميز ثابت.

- **أما الصغرى، فلأنه قد يكون معلوماً فيتميز عن غير المعلوم ومراداً، فيتميز عن غير المراد، ومقدورا فيتميز عن غير المقدور.**

- **وأما الكبرى، فلأن التميز عند العقل لا يتصور إلا بالإشارة العقلية بهذا وذاك، والإشارة تقتضي ثبوت المشار إليه ضرورة امتناع الإشارة إلى نفي الصرف.**

والجواب، أنه:

- **إن أريد أن التميز يقتضي الثبوت في الخارج، فممنوع، وإنما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج.**

- **وإن أريد في الذهن، فلا يفيد المطلوب.**

الثاني: أنه ممكن، وكل ممكن ثابت، لأن الإمكان وصف ثبوتي ـ على ما سيأتي، فيكون الموصوف به ثابتاً بالضرورة.

والجواب، أنا لا نسلم كون الإمكان ثبوتاً بمعنى كونه ثابتاً في الخارج، بل هو اعتبار عقليٌّ، يكفي ثبوت الموصوف به في العقل، ثم لا خفاء في أن الممتنعات، كشريك الباري واجتماع الضدين وكون الجسم في آن واحد في حيزين، بعضها متميز عن البعض، وعن الأمور الموجودة أيضاً، مع أنها منتفية قطعاً، وأن مثل حبل من الياقوت وبحر من الزئبق

وأعلام ياقوت نشرت على رماح من زبرجد، من المركبات الخالية متميز وممكن، مع أنها غير ثابتة وفاقاً.

فيورد **بالأول**، معارضة أو نقض على الوجه الأول، **وبالثاني** على الوجهين.

وقد يورد النقض بالأحوال من الوجود وغيره، فإنها مع متميزها ليست بثابتة في العدم، إذ لا عدم لها ولا وجود، لما سبق من أن الحال صفة للموجود لا موجودة ولا معدومة.

وفيه **نظر**، لأن قاعدة الخصم ليست سوى أن كل متميز ثابت في الخارج، فإن كان موجوداً ففي الوجود، أو معدوماً ففي العدم، أو لا موجوداً ولا معدوماً مع تلك الحال، والوجود وغيره من الأحوال ليس لها حالة العدم أصلاً، فمن أين يلزم ثبوتها في العدم؟!

الثالث: أن معنى كون «**المعدوم الممكن ثابتاً في الخارج**» أن السواد المعدوم ـ مثلاً، سواد في نفسه، سواء وجد الغير أو لم يوجد.

وبيانه ظاهر، لأنه لو كان كونه سواداً بالغير لزم ارتفاع كون السواد سواداً عند ارتفاع الغير واللازم باطل؛ لأنه يستلزم أن لا يبقى السواد الموجود سواداً عند ارتفاع ذلك الغير، وهو الموجب لكونه سواداً، وهو محالٌ.

والجواب: أنا لا نسلم استلزامه بذلك، وإنما يلزم لو كان وجود السواد باقياً عند ارتفاع موجب السوادية، وهو ممنوع، لم لا يجوز أن يكون ارتفاع ذلك الغير ـ كما يوجب ارتفاع سواديته ـ يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة للوجود أو لازمها.

فإن قيل: لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد، لزم أن لا يكون السواد سواداً، وهو بديهي الاستحالة.

قلنا:

– **إن أريد أنه يلزم السلب ـ أي ليس السواد المعدوم سواداً، فلا نسلم استحالته.**

– **وإن أريد العدول إلى أن السواد المتقرر في نفسه لا سواداً، فلا نسلم لزومه، وإنما يلزم لو كان السواد متقرراً في نفسه حينئذٍ.**

فإن قيل: لكل شيء ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه، لازماً كان أو مفارقاً، فيكون السواد سواداً وجد غيره أم لم يوجد.

قلنا: لا يلزم من هذا سوى أن يكون السواد سواداً نظراً إلى الغير أو لم ينظر، وقطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه، فيلزم كون السواد سواداً، وجد الغير أم لم يوجد، وهذا كما أنه يكون موجوداً مع قطع النظر عن الغير لا مع انتفائه.

فائدة:

مما بناه القائلون بـ«**شيئية المعدوم الممكن**» على قولهم:

*** اختلافُهم في أن الذوات المعدومة «هل تتصف بصفة الجنس»، كالجوهر بالجوهرية، والسواد بالسوادية، إلى غير ذلك، وبـ«ما يتبع صفة الجنس»، كالحلول في المحل التابع للسوادية ـ مثلاً؟**

فقال جمهورهم: نعم، لأنها متساوية في الذاتية، فلو لم يتخالف بالصفات لكانت واحدة، ولأنها **إما متماثلة** في العدم فتكون متماثلة في الوجود **لأن** ما بالذات لا يزول، **وإما متخالفة**، فيكون بالصفات ضرورة اشتراكهما في الذاتية، ولأن التحيز اللازم للجزء هو حالة الوجود، ليس لأنه ذات، ولا لأنه موجود، وإلا لكان لازماً للغرض، فتعين أن يكون بصفة يتصف بها في العدم.

وأجيب: بأن التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة، كالحقائق المتشاركة في الوجود، وحينئذ لا يرد شيء مما ذكر.

وزعم **أبو إسحاق بن عياش** أنها في العدم «**عارية عن جميع الصفات**»، لأنها لما كانت متساوية في الذات، فاختصاص بعضها بصفة بعينه لا تكون لذاته، وهو ظاهر، ولا لصفة أخرى، وإلا تسلسل، بل لمباين، ولا يجوز أن يكون موجباً، لأن نسبته إلى الكل على السواء، فيكون مختارا، وفعل المختار حادث، فيلزم كون المعدوم مورداً للصفات المتزايلة، وهو باطل بالاتفاق، فتعين أن يكون بتلك حالة الوجود.

والجواب: أنه يجوز أن يكون لذاته المخصوصة.

قال السعد: ويظهر أن مبنى كلام الفريقين على عدم التفرقة بين «**العارض**» الذي هو الذات، و«**المعروض**» الذي هو الذات المخصوصة.

*** ومما بنوه على ذلك أيضاً: اختلافُهم في أن التحيز «هل يغاير الجوهرية»؟**

فجمهورهم: على أن الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود والعدم، والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزاً ما تابع للوجود، وصادر عن الجوهر، بشرط الحدوث، ويسمونه «الكون»، وحصول الجوهر في الحيز المعين يسمونه «الكائنية» معلل بالتحيز بمعنى الكون.

وذهب **الشحام والبصري** وابن **عياش** إلى أن الجوهرية نفس التحيز، إذ لا معنى للجوهرية إلا التحيز بالذات.

*** ومما بنوه على ذلك أيضاً، اختلافهم في أن المعدومية «هل هي صفة ثابتة للمعدومات حالتي العدم»؟**

فأثبته **أبو عبدالله البصري**، ونفاه غيره، لأنها لافتقارها إلى الذات ممكنة، فإن كان علتها الذات أو الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار أصلاً، لزم دوامها، فلا توجد الذات، وإن كانت هي الفاعل بالاختيار ابتداء وانتهاء، لزم حدوثها، وهو محال.

*** ومما بنوه على ذلك أيضاً، اختلافهم في الجواهر المعدومة «هل هي أجسام في العدم»؟.**

فنفاه جمهورهم، وأثبته أبو الحسن الخياط.

تتمة في تحقيق معنى لفظ «الشيء»:

وبيان اختلاف الناس فيه، وهذا هو المبحث اللغوي الذي أشرنا إليه.

اعلم أن لمدلول لفظ «**شيء**» حقيقة عند الأشاعرة هو: **الموجود فقط**، فكل شيء عندهم موجود، وكل موجود عندهم شيء.

وقال **الحافظ ومعتزلة البصرة**: مدلولهُ المعلومُ.

ورد على **الحافظ ومن معه** بأنه يلزمهم إطلاق لفظ الشيء على المستحيل، لأنه معلوم، فيكون المستحيل شيئاً، وهم لا يقولون به.

وأجيب، بأنهم يمنعون علم المستحيل حقيقة، بل يقولون بأنه يعلم على سبيل التشبيه والتمثيل.

كما ذهب إليه **الهشمية**، وبأنهم يجوز أن يقولوا بإطلاق لفظ «الشيء» على المستحيل، فقد ذكر «**جار الله**» أنه اسم لما يصح أن يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمستحيل والمستقيم.

والذي قائل به هو كون المستحيل شيئاً بمعنى الثابت في الخارج.

وقال **أبو العباس**: مدلوله القديم، حقيقة والحادث، مجازاً.

وقالت **الجهمية**: مدلوله الحادث.

وقال **هشام ابن الحكم**: مدلوله الجسم.

وقال **أبو الحسن البصري والنصيبي من البصرة**: هو حقيقة في الموجود، ومجاز في المعدوم.

قال **السيد**: وهو قريب من مذهب الأشاعرة.

وقال **السعد**: هو مذهبنا بعينه.

وقوله تعالى: ﴿خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩]، ينفي إطلاقه على المعدوم بطريق الحقيقة دون المجاز، لأن الحقيقة لا يصح نفيها، فبطل به قول **الحافظ**.

وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، ينفي اختصاصه بالقديم، لأنه القدرة، كما تقدم أنها تتعلق بالحادث دون القديم، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فيبطل به قول **أبي العباس**.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣]، ينفي اختصاصه بالجسم، فيبطل به قول **هشام**.

وقول لبيد[(١)]:

ألا كُلَّ شَيءٍ مـا خَـلا الله بَاطِـلُ

ينفي اختصاصه بالحادث، لأن الأصل في الاستثناء أن يكون متصلاً، فيبطل به قول الجهمية، كذا في «**المواقف**» و«**شرحه**».

وأولى منه ما في «شرح المقاصد» حيث قال بعد نقله عن بعضهم«إنه اسم لما ليس بمستحيل، موجوداً كان أو معدوماً، وما نقل عن **أبي العباس** من أنه: اسم للقديم، وعن **الجهمية**، من أنه: اسم للحادث، وعن **هشام بن الحكم** من أنه: اسم للجسم، فبعيد جداً من جهة أنه لا يقبله أهل اللغة، ولا تقوم عليه شبهة، لا من جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره كل منهم، فإن له أن يقول: هو مجاز، كما نقوله نحن في مثل قول تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ [النحل: ٤٠]، وكون الأصل في الإطلاق هو الحقيقة: مشترك الإلزام، فلا بد من الرجوع إلى أمر خارج آخر: من نقلٍ، أو كثرةِ استعمال، أو مبادرةِ فهمٍ، أو نحو ذلك»، انتهى.

فإن قلت: فهل هذا الخلاف حقيقي؟ **قلت**: نعم، كما لا يخفى على ذي فهم.

فإن قلت: فقد قال في «المواقف»: إن النزاع لفظيٌّ.

قلت: معناه: أنه متعلق بلفظ **شيء**، وأنه على ماذا يطلق، كما حمله عليه **سيد المحققين**.

فإن قلت: فما الظاهر من هذه الأقوال؟

قلت: قول **الأشاعرة**، كما صرح به في «المواقف».

قال **السيد**: فإن أهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ «الشيء» على «الموجود» حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول، ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالردِّ والإنكار، ولا يفرقون في إطلاق لفظ الشيء على الموجود بين أن يكون قديماً، أو حادثاً: جسماً أو عرضاً.

فإن قلت: فهل منع أحد استعماله في المعدوم مجازاً؟

---

(١) من [الطويل] وهو صدر بيتٍ عجزه: وكُلُ نَعِيمٍ لا مَحَالَةَ زائلُ.

قلت: لا، فقد قال في «شرح المقاصد»: ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازاً، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠].

خاتمة:

أول من قال بـ«**الحال**» المتقدم شرحها من المعتزلة **أبو هاشم**، ومن أهل السنةِ **إمام الحرمين والقاضي الباقلاني**، قالوا: إنها واسطة بين الموجود والمعدوم.

وبطلان ما ذهبوا إليه ضروري، لما عرفت من أن الموجود ما له تحقق، والمعدوم ما ليس كذلك، ولا واسطة بين النفي والإثبات في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقاً، **وحينئذٍ**:

- **فإن أرادوا نفي ما ذكر من أنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وقصدوا إثبات واسطة بينهما، فهو سفسطة وباطل بالضرورة والاتفاق.**

- **وإن أرادوا معنى آخر**، بأن يفسروا الموجود مثلاً بما له تحقق أصالة، والمعدوم بما لا تحقق له أصلاً، بحيث يتصور هنا بينهما واسطة هي ما يتحقق تبعاً، لم يكن النفي والإثبات في ما تنازعناه موجهين إلى معنى واحد، فيكون النزاع لفظياً، لأننا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي، وهم معترفون بذلك، وهم يثبتون الواسطة بينهما بمعنى آخر، ولا نزاع لنا في ذلك، فقول «جمع الجوامع»: والأصح أنه لا حال، أي لا واسطة بين الموجود والمعدوم، خلافاً للقاضي وإمام الحرمين ـ مع كونه مسلم الحكم، يحتاج لتحرير محل النزاع.

احتج المثبتون **للحال** بوجوهٍ:

الأول: أن «الوجود» ليس «بموجود»، وإلا كان له وجود، وتسلسل، ولا معدوم، وإلا اتصف بنقيضه، أي بما يصدق عليه نقيضه، ذلك لأن «العدم» على تقدير «الواسطة» ليس نقيضاً للوجود، بل أخص منه، وإنما نقيضه «اللاوجود».

وأجاب صاحب «التجريد» بأن «الوجود» لا ترد عليه القسمة إلى «الموجود» و«المعدوم»، فلا يكون أحدهما، ولا يخفى ما فيه من تسليم المدعي والاعتراف بالواسطة.

فإن قيل: «الواسطة» يجب أن يكون قسماً من الثابت، والوجود ليس ثابت، كما أنه ليس بمنفي، وإنما هو ثبوت، وهذا كما أن كلاً من الثبوت والنفي ليس ثابتاً ولا منفياً، ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما.

قال **السعد**: والعذر أشد من الجرم، لأن ما ذكره المعتذر قول بالواسطة من الثابت والمنفي بارتفاع النقيضين.

وأجاب **الإمام**: بأنا نختار أن الوجود موجود، ووجوده عينه، لا زائد ليلزم تسلسل الوجودات، فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبيٍّ، هو أن لا ماهية له وراء الوجود.

وقد يجاب: بأنا نختار أنه معدوم، واتصاف الشيء بنقيضه إنما يمتنع **بطريق المواطأة**، مثل أن الوجود عدم، والموجود معدوم، وإما **بطريق الاشتقاق**، مثل أن الوجود ذو عدم، فلا نسلم استحالته، فإنه بمنزلة قولنا: **الحيوان ذو لا حيوان**، هو السواد والبياض، وسائر ما يقوم به من الأعراض.

قال **السعد**: والأقرب أنه:

- **إن أريد «الوجود المطلق» فـ«معدوم»، أو «الخاص» ـ كوجود الواجب ووجود الإنسان ـ فـ«موجود»، ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق أو الحصة منه، وليس له وجود آخر ليتسلسل.**

- **فإن أريد بكونه موجوداً بوجود هو نفسه هذا المعنى، فحقٌّ.**

- **وإن أريد بمعنى أنه نفسه وجود، فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود، بمعنى ما له الوجود.**

هذا، **والحقُّ أن الشبهة قوية**، انتهى.

والثاني: أن الكلي الذي له جزئيات متحققة مثل الإنسان ليس بموجود، وإلا لكان متشخصاً، فلا يكون كلياً ولا معدومًا، وإلا لما كان جزءاً من جزئياته الموجودة ـ كزيد مثلاً،

لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم، وأيضاً، الجنس ـ كالحيوان، ليس بموجود، لكليته، ولا معدوم، لكونه جزءاً من الماهية الحقيقية، كالإنسان، وأيضاً، جنس الماهية الحقيقة من الأعراض ـ كلونية السواد، ليس بمعدوم، لما ذكر، ولا موجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض.

قيل: أي الكون بالسواد، لأنه المحمول طبعًا.

وقيل: بالعكس، لأن الجنس مقوم للنوع.

وقيل: أي اللون بالفصل الذي هو قابض للبصر ـ مثلاً، لكونه المحمول.

وقيل: بالعكس، لكونه الفصل مقوماً للجنس.

والكل فاسد، لأن جزء المركب ـ سيما المحمول عليه، لا يكون عرضاً قائماً به، ولا بالعكس، وكذا المحمول الأعم، لا يلزم أن يكون عوضاً للموضوع عليه، بل ممتنع، لأن العرض لا يكون محمولاً على المحل إلا بالاشتقاق، وكذا المقوم للشيء، بمعنى كونه داخلاً في قوامه ـ كالجنس للنوع، أو بمعنى كونه علة لتقومه وتحصله ماهية حقيقية ـ كالفصل للجنس، لا يقتضي كون ذلك الشيء عرضاً قائماً به، سيما إذا كان محمولاً، ألا ترى أن «الحيوان» محمولاً على «الإنسان» مقوم له، ومحمول على «الناطق» خارج، و«الناطق» مقوم له، علة لتحصله، وكان **الخلط نشأ من اشتراك لفظ العروض والقيام**.

ويخرج الجواب عن هذا الوجه الثاني من وجوه شتى الحال، بتحقيقٍ أشار له **السعد** في «**مقاصده**» بما حاصله:

أنه ليس في الخارج تمايز بين «الكلي» و«التشخص»، بحيث يحصل من تركبهما «الشخص»، ولا بين «الجنس» و«الفصل» بحيث يحصل من تركبهما «النوع» لظهور أن ليس في الخارج شيء هو الإنسان الكلي، وآخر هو خصوصية زيد يتركب منهما زيد، وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون وأخر هو القابض للبصر وآخر يتركب منهما هو السواد حتى يلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخر منها على التفصيل قيام العرض بالعرض، بل الذي في الوجود «أمر واحد»، وإنما التركب والتمايز بحسب العقل فقط، فلا يلزم منه إلا كون «الكلي» أو

«الجنس» موجوداً في الذهن، ولا استحالة فيه، وإنما أتعجب منهم، **كيف ادعوا أن جزء الموجود يجب أن يكون من أفراد اللاموجود الذي هو نقيض الموجود، ويمتنع أن يكون من أفراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود، بل أخص منه، انتهى.**

قلت: وهذا له التفات إلى «**وجود الكلي**»، والحق عنده «**وجود الكلي الطبيعي في الخارج**»، لا بمعنى الاستقلال، بل بمعنى وجود أشخاصه وأفراده، فإن أفراده إذا كانت موجودة في الخارج، وهو جزء من تلك الأفراد، كان موجوداً في الخارج تبعاً وضمناً، وأما «**الكلي المنطقي**» و«**العقلي**» فلم يثبت وجودهما في الخارج.

تنبيه:

اعترض **الإمام** على قولهم: «**لا تمايز بين الأجناس والفصول في الأعيان بل في الأذهان**» بأن حكم العقل إن طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال، وثبت المطلوب، وإن لم يطابق، كان جهلاً، ولا عبرة به.

وأجيب: بأن الكلام في تصور الأجناس والفصول، ولا حكم فيه تعتبر مطابقته ولا مطابقته، وإنما يلزم الجهل لو حكم بأنها متمايزة في الخارج، ولا تمايز.

ورد، بأن مراده أن هذه التصورات، بل الصور، إن طابقت الخارج فذاك، وإلا كان جهلاً.

والجواب: أنه:

- إن أريد بالمطابقة أن يكون في الخارج بإزاء كل صورة هوية على هذه الصورة، فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها، وإنما يلزم لو أخذت في الذهن على أنها صور لأمور متمايزة في الخارج، وإن أريد أن يكون بإزائها هوية لكون المتحقق بها في الخارج تلك الهوية والمتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة، فلا نسلم أن المطابقة تستلزم أن يكون هناك أمور متمايزة بحسب الخارج، وإنما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من أمر واحد صوراً مختلفة باعتبارات مختلفة على ما هو محقق في بحث الماهية.

وقد نوقض دليلاً إثبات الحال السابقان، أما بيان مناقضة الأول، فلأن الأحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت متخالفة بالخصوصيات، فكان ثبوتها زائداً عليها، ضرورة أن ما به الاشتراك مخالف لما به الامتياز، وثبوتها ليس بمنفي، فيكون ثابتاً ويتسلسل لما ذكرتم في الوجود.

وأما بيان مناقضة الثاني، فلأن الحال قد يكون كلياً محمولاً على جزيئات ثابتة، فإن كان ثابتاً، كان متشخصاً، وإن كان منفياً امتنع كونه جزءاً من الثابت، وكذا إذا كان جنساً لأنواع، وإذا كـان من أجناس الأعراض، لزم قيام العرض بالعرض، على ما ذكرتم، فما هو جوابكـم فهـو جوابنا.

فإن قيل: الحال لا يقبل التماثل والاختلاف، لأن ذلك من صفات الموجود، فلا يتحقق فيها ما به الاشتراك وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها، ويتسلسل، ولا يتعين حال للكلية وآخر للجزئية أو حال للحالية وآخر للمحلية ليلزم ما ذكرتم، بخلاف الموجودات، فإنها قابلة لذلك باعترافكم.

وأيضاً، فلا نسلم استحالة التسلسل في الأمور الثابتة، وإنما قام الدليل على استحالته في الـموجودات.

قلنا: ثبوتها التماثل، والاختلاف ضروري، لأن المعقول من الشيء إن كان هو المعقول من الآخر فهما متماثلان، وإلا فمختلفان.

وما قيل من أنهم جعلوا التماثل والاختلاف إما حالاً أو صفة، وعلى التقديرين، فلا تقوم إلا بالموجود ليس بشيء، لأن الصفة قد تقوم بالثابت، وإن لم يكن موجوداً.

- **وإن أريد أنه حال أو صفة موجودة، فممنوع، واستحالة التسلسل في الأمور الثابتة مما قام عليه بعض أدلة امتناع التسلسل.**

وأما ما ذكره **الإمام** من أنا لو جوزناه لانسد باب إبطال حوادث لا أول لها، وإثبات الصانع القديم، فضعيف، **لأنا لا نجوزه** في الموجودات، وبه يتم إثبات الصانع.

وتقدير القوم في النقض بالحال، بأن الأحوال متخالفة بخصوصياتها، ومتشاركة في عموم كونها حالاً، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم أن يكون للحال حال آخر إلى غير النهاية، دفعه الإمام بأن الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم أن يكون للحال حال آخر إلى غير النهاية وذلك لأنه لا معنى للحال إلا ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً، وهو صفة سلبية، فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكاً في حال ليلزم تسلسل الأحوال.

ورده الحكيم المحقق، بأن «الحال» عندهم ليس سلباً محضاً، بل هو وصف ثابت للموجود، ليس بموجود ولا معدوم، ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالاً، مع أنه ليس بموجود ولا معدوم، فإذن ـ الحال تشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم، يختص بتلك الأمور التي يسمونها حالاً، وتشترك الأحوال فيه، وهو لا يوصف بالتماثل والاختلاف، لأن **المثلين** عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد، **والمختلفات** ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد، والحال ليست بذات، لأنها التي تدرك بالانفراد، والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر، وليس كذلك.

الوجه الثالث: من وجوه «**إثبات الحال**»، **أن الإيجاد:**

- **ليس بموجود، وإلا لاحتاج إلى إيجاد له محتاج إلى آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية له.**

- **ولا معدوم، وإلا لما كان الفاعل موجداً، لأنه بعد صدور المعلول عنه لم تحصل له صفة، وكما لم يكن قبل الصدور موجداً فكذا بعده.**

لا يقال: إيجاداً لإيجاد عينه، **لأنا نقول**: مثل هذا لا يصح في الأمور الموجودة، لأن ذلك ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف الذي هو الإيجاد.

والجواب، أنا نختار أنه معدوم، ولا نسلم لزوم أن لا يكون الفاعل موجداً، فإن صحة الحمل الإيجابي لا ينافي كون الوصف الذي أخذ منه المحمول معدوماً في الخارج، كما في **قولنا**: «زيد أعمى» في الخارج، واجتماع الضدين ممتنع في الخارج، مع أن كلاً من العمى والامتناع معدوم في الخارج.

فإن قلت: أي شيء يتفرع على القول لكون المعدوم شيئاً أو يكون الحال ثابتة.

قلت: مما بناه القائلون بالأول عليه، اتفاقهم على أن الذوات الثابتة في العدم من كل نوع متناهية، وعلى أنه لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لأنها ثابتة في العدم من غير سبب، وإنما التأثير في إخراجها من العدم إلى الوجود، وعلى أنه لا تباين بين تلك الذوات بمعنى أنها متساوية في الذاتية، وإنما الاختلاف بالصفات لا في الحقيقة، وإلا لصح على كل ما صح على الآخر، وهو باطل بالضرورة، نعم ـ إفراد كل نوع متساوية في الحقيقة، وهو ظاهر، وعلى أنه يجوز القطع بأن للعالم صانعاً متصفاً بالعلم والقدرة والحياة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان، وذلك لأنهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية.

واعترض، بأن هذا يستلزم جواز الشك في وجود الأجسام بعد العلم باتصافها بالمتحركية والساكنية، لجواز أن يتصف بذلك في العدم، فيحتاج وجودها إلى دلالة منفصلة، وذلك جهالة عظيمة.

وما أجيب به عن هذا، من أنا بعدما نتصور ذاتاً متصفة بتلك الصفات، ونصدق بأن صانع العالم يجب أن يكون كذلك، يجوز أن نشك في أن العالم صانعاً كذلك، ومن أنا بعد العلم بأن كل ما لو وجد كان صانع العالم فهو بحيث لو وجد كان بتلك الصفات، يجوز أن نشك في أنه موجود في الخارج ليس بشيء، لأنه لا يتفرع حينئذٍ على كون المعدوم شيئاً وثابتاً في الخارج، بل يصح على قول النافين أيضاً، **ألا ترى** أنا نستدل على وجود الواجب ومعناه أن الذات المتصفة بوجوب الوجود يفتقر التصديق بوجودها إلى الدليل، ونقطع بأن شريك الباري ممتنع، ومعناه: أن الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المغايرة للباري تعالى وتقدس ممتنع أن يوجد في الخارج.

واعلم أنهم وإن جعلوا هذا التفريع متفقاً عليه، إلا أنه إنما يصح على رأي القائلين بأن للمعدوم صفة.

ومما يتفرع عليه أيضاً، اختلافهم في أن «**الذوات المعدومة**» هل تتصف بصفة الجنس،

كالجوهر بالجوهرية، والسواد بالسوادية، إلى غير ذلك، ربما تتبع صفة الجنس، كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلاً:

فقال الجمهور منهم: نعم ـ لأنها متساوية في الذاتية، فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة، ولأنها:

- **إما متماثلة في العدم فتكون متماثلة في الوجود، لأن ما بالذات لا يزول.**

- **وإما متخالفة، فتكون بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية، ولأن التحيز اللازم للجزء هو حالة الوجود ليس لأنه ذات، ولا لأنه موجود، وإلا لكان لازماً للعرض، فتعين أن يكون لصفة يتصف بها في العدم.**

وأجيب، بأن التساوي في **الذاتية** لا يمنع الاختلاف **بالحقيقة**، كالحقائق المتشاركة في الوجود، وحينئذٍ لا يرد شيء مما ذكر.

وذهب **أبو إسحاق ابن عياش** إلى أنها في القِدم عارية عن جميع الصفات، لأنها لما كانت متساوية في الذات، فاختصاص بعضها بصفة معينة **لا يكون لذاته**، وهو ظاهر، **ولا لصفة أخرى**، وإلا تسلسل، **بل لمباين**، ولا يجوز أن يكون موجباً، لأن نسبته إلى الكل على السواء، فيكون مختاراً، **وفعل المختار حادث**، فيلزم كون المعدوم مورداً للصفات المتزائلة، وهو باطل بالاتفاق، فتعين أن يكون ذلك حالة الوجود.

والجواب، أنه يجوز أن يكون لذاته المخصوصة، فيظهر أن مبنى كلام الفريقين على عدم التفرقة بين **العارض** الذي هو الذات، **والمعروض** الذي هو الذوات المخصوصة.

ومما يتفرع عليه أيضاً، اختلافهم في أن **التحيز، هل يغاير الجوهرية؟**

فالجمهور منهم على أن الجوهرية صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود والعدم، والتحيز ـ وهو اقتضاء الجوهر حيزاً ما ـ تابعة للوجود، أي صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث، **ويسمونه الكون**، وحصول الجوهر في الحيز المعين، **ويسمونه الكائنية**، معلل بالتحيز، بمعنى الكون في الحيز.

وذهب **الشحام والبصري وابن عياش** إلى أن الجوهرية نفس التحيز؛ إذ لا معنى للجوهرية إلا التحيز بالذات.

ومما يتفرع عليه أيضاً، اختلافهم في أن المعدومية، **هل هي صفة ثابتة للمعدومات حالة العدم؟**

فأثبته أبو عبد الله البصري.

ونفاه غيره، لأنها لافتقارها إلى الذات ممكنة، فإن كان علتها الذات أو الفاعل الموجب من غير توسط الافتقار أصلاً، لزم دوامها، فلا توجد الذات، وإن كان هي الفاعل بالاختيار ابتداءً وانتهاءً لزم حدوثها، وهو محال.

ومما يتفرع عليه أيضاً، اختلافهم في «**الجواهر المعدومة**»، **هل هي أجسام في العدم؟**

فنفاه **الجمهور**، وأثبته **أبو الحسن الخياط**.

ومما بناه القائلون بالثاني عليه:

تقسيم الحال:

- **إلى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات، كالعالمية المعللة بالعلم، والقادرية المعللة بالقدرة.**

- **وإلى حال ليس كذلك، كلونية السواد، فإنها لا تعلل بصفة في السواد، وكذا وجود الأشياء.**

ومنها، تعليل اختلاف **الذوات في العدم بالأحوال**، فإن القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات أحوالاً، ودل ذلك على أن الحال عندهم لا يجب أن يكون صفة لموجود.

ومنها، تقسيمهم تلك الصفات في الجوهر:

- **إلى ما يعود إلى الجملة، أعني: مجموع ما يتركب عنه البنية ـ كالحسية، وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة.**

– وإلى ما يعود إلى التفصيل، أي الإفراد، كالجوهرية، والوجود، والكون، والكائنية، وفي الأعراض إلى الصفة النفسية، بالسوادية، والصفة الحاصلة بالفاعل، كالوجود، وإلى ما لا يتبع العرض بشرط الوجود، كالحلول في المحل.

تتمة:

ما مر من أن «الحال»:

– منها ما هو معلل بصفة موجودة في الذات، كالعالمية المعللة بالعلم، والقادرية المعللة بالقدرة، يتمشى بحمله على الذوات الحادثة، أو على الذات القديمة، لكن على مذهب مثبتيها من أهل السنة، كالقاضي، وإمام الحرمين، لا على مذهب أبي هاشم وبعض أتباعه من المعتزلة، لأنهم لا يثبتون الصفات على ما مر في مبحثه، والله أعلم.

فإن قلت: قد مر أن بطلان القول بـ«ثبوت المعدوم في الخارج»، وبـ«تحقق الواسطة بينه وبين الموجود جلي، بل ضروري»، فكيف ذهب إليه سيما الواسطة كثير من العلماء المحققين.

قلت: شبهتهم في ذلك:

– إما أن العقل جازم بأن السواد سواد في الواقع، وإن لم توجد أسباب الوجود من الفاعل والقائل، فإن أسباب الماهية غير أسباب الوجود على ما تقرر في مباحث الماهية، فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج، لما رأوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني، وهو قريب من قول الفلاسفة: أن الماهيات ليست بجعل الجاعل، وحاصله، أنهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والممكنة، بأن لها ماهيات تتصف بالوجود تارة، وتتعرى عنه أخرى بحسب حصول أسباب الوجود، ولا حصر لها، فعبروا عن ذلك بـ«الشيئة» و«الثبوت» في «الخارج».

– وأما انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود، كوجود الإنسان، وإيجاد الله تعالى إياه، وعالمية زيد، ولونية السواد، قد قام الدليل على أنه ليس بموجود، ولم يكن لهم سبيل إلى الحكم بأنه لا تحقق له أصلاً لما رأوا الموجودات يتصف بها سواء، وجد اعتبار العقل، أولم

يوجد، على أنه لو وجد اعتبار العقل وفرضه، فهو عندهم ليس بموجود في العقل، فجزموا بأن لهذا النوع من المعاني تحققاً لما في الخارج، وليس بموجود ولا معدوم، بل واسطة، وسموه بالحال.

يوضحه، أنه إذا صدر المعلول عن العلة، فنحن نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور، أعني: الموجودية والوجود، فلا تكون حينئذٍ معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين، وقد قام الدليل على أنها ليست بموجودة، فتكون واسطة.

وأما قول صاحب «**المواقف**» أنه يظن ظناً قريباً من اليقين أن مبنى إثبات الواسطة على أنهم وجدوا من المفهومات ما يتصور عروض الوجود لها، فسموا تحققها **وجوداً** وارتفاعها **عدماً**، ومنها ما لا يتصور عروض الوجود لها، **كالاعتبارات العقلية**، التي تسميها الحكماء **معقولات ثانية**، فجعلوها لا موجودة ولا معدومة، بمعنى أنها ليست محققة ولا من شأنها التحقق، فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل الإيجاب والسلب، وعندهم تقابل العدم والملكة، فقد رده في شرح «**المقاصد**» بأنه إنما يصح لو كان المعدوم عندهم مبايناً للممتنع لا يطلق عليه أصلاً كما ذكره صاحب «**التلخيص**»، لا أعم على ما قرره صاحب «**المواقف**» و«**غيره**»، لظهور أنه لا يعرض له الوجود أصلاً، وبأن الحال حينئذٍ تكون أبعد عن الوجود من المعدوم، لما أنه **ليس** المتحقق، ولا إمكان التحقق، **وليس** كذلك، لما أنهم يجعلونه قد تجاوز في **التقرر والتحقق والثبوت** حد العدم، ولم يبلغ حد الوجود، ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود، كلونية السواد، ولأنه ينافي ما ذكره في تفسير **الواسطة** من أنه المعلوم الذي له تحقق لا باعتبار ذاته، بل تبعاً لغيره، أو الكائن في الأعيان لا بالاستقلال، **بل** تبعاً لغيره.

قال: ويمكن دفع الأخيرين، بأن المراد بـ«**التحقق**» الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال، وأن **الواسطة** يكون أقرب إلى الوجود، من أن التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل.

خاتمتان: الأولى: قال **القاضي** في «**التفسير**»: الشيء: يختص بالموجود، لأنه في الأصل مصدر شاء، أطلق:

- بمعنى شاء تارةً، وحينئذٍ يتناول الباري تعالى، كما قال: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٩].

- وبمعنى مشيء، أي مشيء وجوده، وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة، وعليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] **﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾** [الزمر: ٦٢]**، فهما على عمومهما للأشعرية والمعتزلة لما قالوا: الشيء: ما يصح أن يوجد، وهو يعم الواجب والممكن، أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، فيعم الممتنع أيضاً، لزمهم التخصيص بالممكن في الموضعين بدليل العقل، انتهى.**

وبهذا تعلم تعين ما قدمناه من تفسيره في قول «النظم»:

وَكُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ ....

وفي قوله:

وَعِندَنَـا الشَّيءُ هُـوَ المَوجُودُ ... ...

الثانية: اتفقوا على أن «**الموجودات الخارجية**» متمايزة في الخارج بلا اشتباه، وتمايز الموجودات الخارجية بحسب أنفسها مما لا يشك فيه أيضا، وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه، كما يأتي.

وأما «**المعدومات**» التي من جملتها **العدمات** ففي تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف:

منهم من أثبته، فإن عدم الشرط يوجب عدم الشرط، وعدم الضد عن محل يصحح وجود الضد الآخر، فيه بخلاف عدم ما ليس شرطاً ولا ضداً، فإنه لا يوجب عدم المشروط، ولا يصح وجود الضد الآخر، فلولا التمايز والتعدد اللازم منه جاء بين العدمات، لم تختلف مقتضياتها ولا أحكامها من كون بعضها ملزوماً للآخر، أو لازماً له، أو مساوياً، أو مبايناً، إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة.

ومنهم من نفاه، لأن «**المعدومات**» و«**العدمات**» نفي صرفٌ، لا تمكن الإشـارة إليها

أصلاً، وكل ما هو متميز فله وجود، لأن **التميز صفة ثبوتية**، لا بد أن يكون الموصوف بها ثابتاً في الجملة، وما يكون ثابتاً لم يكن معدوما، فلا شيء من المعدوم بمتميز أصلاً.

قال في «**المواقف**» و«**شرحه**»: والحقُّ في هذا الخلاف أنه فرع الخلاف في «**الوجود الذهني**»، وذلك لأنه لا تمايز بين «**المعدومات**» إلا في العقل، فإن تلك الأحكام إنما يتصف بها المعدومات بحسب نفس الأمر في العقل لا في الخارج؛ إذ لا ثبوت للمعدوم في الخارج حتى يمكن اتصافه فيه بشيء، فلا تمايز بينها إلا في العقل، فإن كان ذلك التمايز الحاصل لها في العقل لوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقاً، بل كل ما يتصور من «**المعدومات**» و«**العدمات**» و«**مفهوم المعدوم المطلق**» و«**العدم المطلق**» كان موجوداً في الذهن، فالامتياز الحاصل هناك ثابت «**للموجود**» لا «**للمعدوم المطلق**» الذي لا وجود له أصلاً، وإلا تصور ما هو معدوم مطلقاً لا وجود له خارجاً ولا ذهناً، مع أنه يتصف بالامتياز والعدمات المتمايزة، انتهى.

وفي شرح «المقاصد»: قد اشتهر **خلاف في تمايز الأعدام**:

- **فإن أريد أن ليس التمايز أمراً متحققاً في الخارج، أو ليست للعدمات أو المعدومات هويات عينية متمايزة، فضروري لا يتصور فيه نزاع.**

- **وإن أريد أن ليس لمفهوم العدم أفراد متمايزة عند العقل يختص كل منها بأحكام مخصوصة صادقة في نفس الأمر، فباطل، لأن عدم العلة موجب لعدم المعلوم من غير عكس، وعدم الشرط مناف لوجود المشروط، وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط، وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الآخر، بخلاف عدم غير الضد.**

ولما لم يكن **التمايز إلا بحسب العقل** الذي وقع الخلاف في أنه: **هل هو وجود ذهني أم لا؟** ذهب صاحب «**المواقف**» إلى أن الخلاف في تمايز الأعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني:

فمن أثبته نفاه، لأن التمايز لا يكون إلا في العقل، أي بحسب التعقل والتصور، فإن كان ذلك يوجد في الذهن على ما هو رأي المثبتين لم يتصور معدوم مطلقاً، أي معدوم ليس له شائبة الوجود، لأن كل متصور فله وجود ذهني، فلا يكون التمايز إلا للموجودات.

ومن نفاه أثبته، لأن الأعدام ليست لها شائبة الوجود متمايزة في التصور.

وأنت خبير بأن الأمر بالعكس، لأن **الفلاسفة** المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الأعدام، **وجمهور المتكلمين** النافيين له فهم القائلون بعدم تمايزها، **فالأولى أن يقال في بيان التفرع**: أنه لما كان التميز عنده وصفاً ثبوتياً يستدعي ثبوت الموصوف به، **فمن أثبت الوجود الذهني** حكم بتمايز الأعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني، وإن كانت هي أعداماً في أنفسها، **ومن نفاه**، حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلاً.

فإن قلت: يمكن الجواب عن «**المواقف**»، بأن مراده أنه ينبغي أن يكون الخلاف فرع الخلاف، كما ذكره، وليس مراده أن الخلاف فرع الخلاف، وقع بينهم كذلك، حتى يعترض عليه بأن الأمر بالعكس.

قلت: هذا لا يدفع أن الأولى في بيان التفرع أن يقال ما ذكر، فليتأمل؟!

فإن قلت: القول بـ«**تمايز الأعدام في التصور**» لا يستقيم، إذ التمايز حينئذٍ إنما هو للموجودات الذهنية على ما هو رأي **المحققين من الحكماء والمتكلمين**.

قلت: أجيب عن ذلك أن «**العدم بالذات**» لا ينافي «**الوجود بالاعتبار**» كما يشهد به مسائل كثيرة:

منها، أن «**العدم**» يعرض لنفسه بأن يتصور «**العدم المطلق**» الذي هو نفي الكون في الأعيان، ثم يزول ذلك عن الذهن، فيكون ذلك عروضاً للمعدم على ما هو عدم في نفسه، وإن كان موجوداً من حيث حصوله في الذهن.

ومنها، أن زوال العدم عن الذهن نوع من **العدم المطلق** من حيث كونه **مضافاً إلى العدم**، ومقابل له من حيث كونه **نفياً له وسلباً**.

ومنها، أن المعدوم المطلق ـ أعني: ما ليس له ثبوت في الخارج ولا صورة في العقل: ثابت من حيث أنه متصور، فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه، وقسيم للثابت من حيث ذاته، فيمتنع الحكم لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة.

فإن قيل: فما لا يكون ثابتاً بوجه من الوجوه من حيث أنه لا ثابت يمتنع الحكم عليه، والحكم بامتناع حكم، فيتناقض.

قلنا: صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليست من جهة أنه لا ثابت، بل من جهة أنه متصور ثابت في العقل، وامتناع الحكم من جهة أنه لا ثابت في نفسه، وبحسب مفهومه، فلا تناقض لاختلاف الجهتين.

وهذا هو الجواب عن الشبهة على قولهم: **الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما**، وهي أنه لو صح ذلك لصدق **قولنا:** لا شيء مما انتفى فيه هذا الشرط ـ كالمجهول مطلقاً، يصح الحكم عليه، ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط، واللازم باطل، لأن موضوع هذه السالبة إن كان ثابتاً معلوماً بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة، فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم أصلا وإن كان مجهولا مطلقاوالحكم بعدم صحة الحكم حكم ، تناقض، لأن بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه.

وقد يجاب، بأن القضية مشروطة، أي لا يصح الحكم ما دام مجهولاً مطلقاً، وهي لا تناقض المطلقة، وهو مدفوع بأدنى تغيير، وهو أن يقيد انتفاء الشرط بالدوام، أي: ما يكون مجهولاً مطلقاً لا يصح الحكم عليه دائماً، أو تغيير إمكان التصور، **فيقال:** لو كان الحكم على الشيء مشروطاً بتصوره، لكان مشروطاً بإمكان تصوره ضرورة، فيلزم أن لا يمكن الحكم على ما لا يمكن تصوره أصلاً، والحكم بعدم الإمكان حكم.

وبالجملة، فالشبهة مما يورد في مواد كثيرة:

مثل قولنا: ضرب: فعل ماض، ومن: حرف جر، وليس باسم، وما لا يتصور أصلاً ليس بكلي... إلى غير ذلك.

فينبغي أن يكون الجواب حاسماً للمادة.

وحاصله، أن الموضوع في أمثال هذه القضايا متعدد، فـ«**المجهول المطلق**»:

– من حيث ذاته ممتنع الحكم.

- **ومن حيث كونه متصوراً محكوم عليه.**

و«ضرب» من حيث ذاته فعل، و«من» حيث كونه هذا اللفظ اسم، ... وهكذا.

وقد يقال في بيان بطلان قولنا: **لا شيء من المجهول مطلقاً يصح الحكم عليه**، أن كل مجهول مطلقاً فهو شيء أو لا شيء، وممكن أو لا ممكن.

وبالجملة، فأما «ب» أو ليس «ب» ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين، وفيه منع ظاهر، وهو أنا لا نسلم صدق شيء من هذه القضايا، وإنما يلزم ارتفاع النقيضين لو سلبا عن شيء واحد.

ومما يزيدك بما مر تأنيساً، أن العقل له أن يعتبر النقيضين من المفردات ـ كالموجود واللاموجود، أو من القضايا مثل هذا موجود هذا ليس بموجود، ويحكم بينهما بالتناقض، بمعنى: امتناع صدق المفردين على شيء واحد، وامتناع صدق النقيضين في نفس الأمر، فيكون النقيضان موجودين في العقل، وإن كان أحدهما عبارة عما لا وجود له أصلاً:

وله أن يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه مع أن تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعاً بين وجوده وعدمه، لكن لأحدهما بحسب الذات والآخر بحسب التصور.

وله أن يعتبر تقسيم الموجود إلى ثابت في الذهن، وغير ثابت فيه بحسب الذات، وقسماً منه باعتبار كونه متصوراً، وكذا في تقسيمه إلى فيكون ال لا ثابت في الذهن قسيما للثابت فيه بحسب الذات وقسمت منه باعتبار كونه متصورا ، وكذا في تقسيمه إلى «ممكن» التصور و«اللا ممكن» التصور بكون الثاني من يمكن التصور، بل من التصور.

وله أن يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن و«اللا ثابت» فيه، وكذا بين «ممكن التصور» و«اللا ممكن» التصور، مع أنه يستدعي أن يكون للممتازين هويتان عند العقل، ولا هوية «للاثابت» في العقل و«اللاممكن» التصور، فيكون كل منهما لا هوية له عند العقل من حيث الذات.

وله هوية عنده من حيث التصور، وهذا كما أنه تعتبر «الهوية» و«اللاهوية» ويحكم بينهما بالتمايز، فيكون اللاهوية قسيماً للهوية بحسب الذات وقسماً منها باعتبار ثبوتها في العقل.

ولا تناقض في شيء من ذلك.

قال السعد: بعد أن ساق ما تقدم برمته: **وهذه أصول يستعان بها في حل كثير من المغالط.**

* [مبحث في إثبات حقائق الأشياء، والرد في السفسطائية]:

ولما انقسمت **السوفسطائية** إلى ثلاث فرق:

إحداها: تنكر حقائق الأشياء، وتزعم أنها أوهام وخيالات باطلة، وهم العنادية، المعاندون بادعائهم أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً، متمسكاً بها نسألهم من الإشكالات المتعارضة، مثل أن **يقال**: لو كان الجسم موجوداً لم يخل من:

- **أن يتناهى قبوله للانقسام، فيلزم الجزء الذي لا يتجزأ، وهو باطل، لأدلة نافية.**

- **أو لا يتناهى قبوله للانقسام، بأن يقبله إلى غير نهاية، وهو أيضاً باطل، لأدلة مثبتة.**

ولو كان شيء ما موجود لكان:

- **إما واجباً.**

- **أو ممكناً.**

وكلاهما باطل، للإشكالات القادحة في الوجوب والإمكان.

وبالجملة، ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها.

وثانيتها: تنكر ثبوتها وتقررها، وتزعم أنها تابعة للاعتقادات، حتى أنا إن اعتقدنا الشيء جوهراً فهو جوهر، أو عرضاً فهو عرض، أو قديماً فهو قديم، أو حادثاً فهو حادث، وهم **العندية** القائلون بأن **حقائق الأشياء تابعة للعند والاعتقاد دون العكس**، حتى أن مذهب كل طائفة عندهم حق بالقياس إليهم، وباطل بالقياس إلى خصومهم، ولا استحالة فيه، إذ ليس في نفس الأمر شيء حق بحسب تقرره وثبوته، احتجاجاً بأن الصفراوي يجد السكر في فمه مراً عند غلبة خلط الصفراء عليه، فدل على أن المعاني تابعة للإدراكات.

وثالثتها: تنكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، وتزعم أنه شاك وشاك في أنه شاك... وهلم جراً، وهم **اللاأدرية**، إذ يقولون: لا دراية لنا بحقيقة من الحقائق.

وهم أفضل طوائف السوفسطائية، لأنهم عند التحقيق قائلون بالتوقف.

احتجوا على ذلك فقالوا، أظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم **الحسي والعقلي**، فلا بد من حاكم آخر، وليس ذاك الحاكم هو النظر لأنه فرعهما، فلو صححنا به، لزم الدور، وليس لنا شئ يحكم سوى الضرورة والنظر، وقد بطلا، فوجب التوقف في الكل.

فإذا قيل: لهم لقد قطعتم شبهتكم هذه ببطلان «الحسيات» و«البديهيات» و«النظريات» جميعًا، وبوجوب التوقف فقد ناقضتم كلامكم بكلامكم.

قالوا: كلامنا لا يفيدنا قطعاً، فإنا شاكون في بطلان تلك الأمور، ووجوب التوقف، وشاكون أيضاً في أنا شاكون... وهلم جراً، فلا ينتهي بنا الحال إلى القطع بشيء أصلاً، فيتم مقصودنا بلا تناقض.

وهذا تفصيل ما يقال: أنهم تمسكوا بأنه لا وثوق على حكم الحسن والعقل لما مر من شبه الفريقين، ولا على الاستدلال لكونه فرعهما، فلم يبق إلا طريق التوقف.

وغرضهم من هذا التمسك حصول **الشك والتهمة**، لا **إثبات أمر أو نفيه**، فلذا كانوا مثل طريقه من «**العندية**» و«**العنادية**».

أشار للرد عليهم بقوله:

(**وثابت**)، أي متقرر ومتحقق، (**في الخارج**)، وهو الواقع ونفس الأمر، (**الموجود**).

أي: **حقيقة كل موجود**:

- **واجباً كان أو ممكناً.**
- **جوهراً كان أو عرضاً.**
- **مادياً كان أو مجرداً.**

إن قيل: «المجردات» ثابتة في الخارج ومتحققة فيه من غير نظر إلى اعتبار المعتبر وفرض الفارض، فـ«**أل**» للاستغراق؛ إذ المراد بالموجود ما ثبت له الوجود، لا ما حدث له، لما نجزم به ضرورة من ثبوت بعض الأشياء بالعيان وبعضها بالبيان،ولأنه إن لم يتحقق نفي الأشياء، فقد ثبتت، وإن تحقق نفيها، وهو حقيقة من الحقائق، لكونه نوعاً من الحكم، فقد ثبت شيء من الحقائق، فلم يصح نفيها على الإطلاق.

والأول **تحقيقيّ**، والثاني **إلزاميّ**.

وهذا إنما يتم على **العنادية لا العندية**، كما لا يشتبه على ذي إلمام، يتصفح المرام، وصرح به **السعد** في شرح «**العقائد**».

ففي قوله في شرح «**المقاصد**»: ثم لا يخفى ما في كلام **العنادية والعندية** من التناقض، حيث اعترفوا بحقية إثبات أو نفي، سيما إذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة نظر.

والجواب عن شبهة العنادية، باندفاعها بالتمسك بما قامت عليه القواطع في القطعيات، ومن الواضح أنه لا يتعارض قاطعان، وبما هو الأرجح في الظنيات، على **ما قرره أئمة الدين وأسسه علماء المسلمين**.

وعن شبهة العندية، أنه لا يلزم من **غلط الحس** في البعض لأسباب جزئية تعرض له كون جميع المعاني عند انتفاء أسباب الغلط تابعة للاعتقاد.

وعن شبهة اللاأدرية:

- **أن غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء أسباب الغلط.**
- **والاختلاف في البديهي لعدم الألف، أو لخفاء في التصور، لا ينافي البداهة.**
- **وكثرة الاختلاف لفساد الأنظار لا ينافي حقية بعض النظريات.**

فإن قلت: السوفسطائية:

- **ما هم؟**

- **ونسبتهم إلى ماذا؟**

قلت: هم قوم كفار، توغلوا في **الرياضيات**، واستولى عليهم الشيطان، وغلبت عليهم الوساوس، حتى أتوا بالهذيان، **والمحققون** على أن السفسطة مشتقة من «سوفاء» «أسطا»، ومعناه بلغة اليونانين: علم الغلط، والحكمة المموهة، لأن «سوفاء» اسم للعلم، و«أسطا» اسم للغلط المزخرف، كما اشتق الفلسفة من «فيلاسوفا»، ومعناه بلغتهم أيضاً: محب الحكمة.

فإن قلت: غير العربي لا يشتق، ولا يشتق منه؟!

قلت: صرح **السيد** بأن الاشتقاق من الاسمين وقع بعد التعريب، وحينئذٍ فلا إشكال، إذ بعض المعربات أعطته العرب أحكام مفرداتها في الجملة، على ما صرح به **الجابردي** وغيره.

فإن قلت: قد تعرضت للجواب عن شبهتهم، **والمحققون** على أنه لا سبيل إلى البحث والمناظرة معهم، خصوصاً **اللاأدرية**، لأنها لإفادة المجهول المحتاج إلى النظر بالمعلوم، ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة محتاجة إلى النظر، والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول، فانتفى القيدان المعتبران في المناظرة، إذ هم **مصرون على إنكار الضروريات أيضاً حتى الحسيات والبديهيات**، وأيضاً في الاشتغال بإثبات الضروريات التزام لمذهبهم، وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة، بل مفتقرة إلى الاكتساب، إذ عندنا لا يتصور كون الضروري مجهولاً يستفاد من المعلوم، فالطريق معهم في المناظرة التعذيب ولو بالنار:

- **فإما أن يعترفوا بالألم، وهو من الحسيات.**

- **وبالفرق بينه وبين اللذة، وهو من العقليات.**

وفيه بطلان لمذهبهم، وانتفاء لملتهم.

- **وإما أن يصروا على الإنكار، فيحترقوا.**

وفيه اضمحلال لسائر فتنتهم، وانطفاء لنائر شعلتهم.

قلت: محل المنع المناظرة الحقيقية، وما ذكرناه إنما هو **إرشاد للقاصرين**، و**تمرين لهم في** طرق مكالمة الخصوم، وتنبيه لهم على ما هو بالضرورة معلوم.

فإن قلت: قد ظهر مما قدمته، أن **السوفسطائية** قوم لهم نحلة ومذهبٌ، وينتحلون إلى هذه الطوائف الثلاث، وهو خلاف **قول بعضهم:** لا يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذه المذاهب، بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه، والاشتقاق السابق لا ينافيه، بل يساعد عليه.

قلت: ما قاله البعض خلاف المعول عليه، فقد جزم **السيد** بأنهم من أرباب المذاهب، ثم حكى ما ذهب إليه البعض بقيل، **نعم** ـ كلام شرح «**المقاصد**» يشعر بارتضاء كلام البعض، وهو صاحب «**تلخيص المحصل**»، فإنه بعد أن حكى ما ارتضاه **السيد** عن ظن قوم من الناس **قال:** وليس ولا يمكن أن يكون إلى آخره.

فإن قلت: لا يستفاد من النظم إلا رد مذهبي: **العندية والعنادية**، لا رد مذهب: **اللاأدرية**، لأنهم إنما ينفون العلم بثبوت الحقائق ـ لا ثبوتها.

قلت: بل يستفاد منه رد المذاهب الثلاثة، إذ حكمه بثبوت حقائق الموجودات فرع العلم بثبوتها كما لا يخفى.

فإن قلت: لا شك أن الموجود مبتدأ، وثابت في الخارج: خبر، وقد تقرر أن **الشيء عندنا هو الموجود**، وأن «**الثبوت**» و«**التحقق**» و«**الوجود**» و«**الكون**» ألفاظ مترادفة، معناها بديهي التصور، فيلزم أن يكون الحكم على الموجود بالثبوت لغواً، بمنزلة قولنا: **الأمور الثابتة ثابتة**.

قلت: أجاب **السعد**، بأن المراد: أن ما نعتقده حقائق الأشياء، ونسميه بالأسماء: من الإنسان والفرس والسماء والأرض: **أمور موجودة في نفس الأمر** ـ كما **يقال:** واجب الوجود موجود، وهذا كلام مفيد، ربما يحتاج إلى البيان، ليس مثل قولك: **الثابت ثابت**، ولا مثل قوله: **أنا أبو النجم وشعري شعري**، على ما لا يخفى.

وتحقيق ذلك، أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة بكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض، كالإنسان، إذا أخذ من حيث أنه **جسم** ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً، وإذا أخذ من حيث أنه **حيوان ناطق** كان ذلك لغواً، انتهى.

وحاصل السؤال ـ كما قاله **بعض المحققين**، أن «الوجود»:

- **إما مرادف للشبيه.**
- **أو لازم بين لها.**

فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشيئيه لغو.

وملخص الجواب ـ على ما قاله ذلك البعض أيضاً ـ:

أن اتصاف ذلك الموضوع بالعنوان، وإن كان الأصح أنه يجب أن يكون بالفعل، لكن لا يجب أن يكون ذلك بحسب الأمر ونفسه، بل يكفي في ذلك فرض العقل لذلك، وهذا شأن ما نحن بصدده، فإنا لما نظرنا إلى العالم شاهدنا أموراً متقررة بحسب الظاهر متمايزه بالأسماء والأحكام ، فعتقدنا أنها أشياء فنحن نتوجه إلى تلك الأمور ونستحظرها بلفظ الأشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة **عبارة عن فرض العقل**، ويحكم عليها بالوجود في نفس الأمر، وظاهر أن ذلك حكم مفيد، بل ربما لا يكون بديهياً، فيحتاج إلى بيانه وإثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك.

قوله: يجزم العقل بثبوت بعض الأشياء بالعيان، وبعضها بالبيان، ومثله قولنا: **واجب الوجود موجود**، فإنا لما قسمنا «**المفهوم**» بحسب القسمة العقلية:

- **إلى ما يقتضي ذاته وجوده أو عدمه.**
- **أو لا يقتضي شيئاً منهما.**

حصل مفهوم «**مقتضى ذاته وجوده**» فرضاً، فيعبر عنه بلفظ واجب الوجود، ويحكم عليه بالوجود الخارجي، ويحتاج في إثباته إلى البيان:

- وليس مثل ذلك: الثابت ثابت، إذ لم يعهد لناشئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت، فيحكم عليه الثبوت في نفس الأمر، فالمفهوم من لفظ الثابت: ما تصف بالفعل بالثبوت في نفس الأمر، فيكون الحكم لغواً.

- وليس مثله أيضاً قوله: أنا أبو النجم، بالنسبة إلى من يعرف أنه سمي بذلك الاسم.

- ولا قوله: وشعري شعري، فإن اتصاف ذات الموضوع فيها بوصفه بالفعل بحسب نفس الأمر، لكن ليس المراد من محمولها مفهومه الظاهر، بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة، انتهى.

وهو كلام حسن نفيس.

فإن قلت: حق هذه المسألة أن تذكر في مباحث النظر والاستدلال، ولذا صدرت بها بعض مقدمات الكلام حتى قال «**ناقد المحصل**»: والحق، أن تصدير كتب الأصول الدينية بمثل هذه الشبهات أي: الموردة على إفادة النظر العلم مطلقاً لا خصوص مذاهب السوفسطانية تضليل لطلاب الحق، **وقد يقال:** اطلاعهم على هذه الشبه، ووجوه فسادها، يفيدهم التثبت فيما يرومونه، كي لا يركنوا إلى شيء منها إذ لاح لهم في بادئ رأيهم.

قلت: لا شك أن حقها ذلك، لكنا أخرناها لمناسبتها لمباحث «الشيء»، مع أن النكات لا تتزاحم، على أن نقلها إلى هنا يفيد جواز مخالفة ما كاد صنيع القوم يفيد وجوبه، وكفى بهذا فائدة تابعة لهذا الصنيع.

خاتمة:

حقيقة الشيء وماهيته: ما به الشيء هو: كالحيوان الناطق للإنسان، بخلاف مثل «الضاحك» و«الكاتب»، مما يمكن تصور الإنسان بدونه، فإنه من **العوارض**.

قال في شرح «**المقاصد**»: قالوا: ماهية الشيء: ما به يجاب عن السؤال بما هو، كما أن «الكمية» ما به يجاب عن السؤال بكم هو، ولا خفاء في أن المراد ما هو الذي بطلب الحقيقة

دون الوصف أو شرح الاسم، وتركوا التقييد اعتماداً على أنه المتعارف، واحترازاً عن ذكر الحقيقة في تعريف الماهية، يعني: لئلا يلزم الدور.

قال: ومنهم من صرح بالقيد، فقال: الذي يطلب به جميع ماهية الشيء هو هو، وأنت خبير، بأن ذلك بعينه معنى الماهية، وأن هذا التفسير لفظي، فلا دور قد تفسر بما به الشيء هو هو، ويشبه أن يكون هذا تحديداً، إذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا.

وزعم **بعضهم**، أنه صادق على **العلة الفاعلية**، وليس كذلك، **لأن الفاعل**: ما به يكون الشيء ذلك الشيء، فإنا نتصور حقيقة المثلث، وإن لم تعلم له وجود أولاً فاعلاً.

وبالجملة، فمبنى هذا التفسير على أن نفس الماهية ليست بجعل الجاعل.

قلت: وهو خلاف التحقيق ـ كما قدمناه.

ومنهم، من فرق بين «**الحقيقة**» و«**الماهية**»، **فقال:**

- **ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه الخارجي: حقيقة.**
- **وما به الشيء هو هو باعتبار تشخصه: هوية.**
- **وما به الشيء هو هو مع قطع النظر عن ذلك: ماهية.**

كذا في **شرح «العقائد»**، وفي شرح «**المقاصد**»: ثم هي: «**الماهية**» إذا اعتبرت مع «التحقق» سميت: «**ذاتاً**» و«**حقيقة**»، **فلا يقال**: ذات العنقاء وحقيقته، بل ماهيته، أي ما يتعقل منه، وإذا اعتبرت مع التشخص سميت «**هويه**»، وقد يراد بالهوية: «**الشخص**»، وقد يراد «**الوجود الخارجي**»، وقد يراد بـ«**الذات**» ما صدقت عليه من الأفراد، انتهى، والخطب سهل.

تتمة:

«**الماهية**» من حيث هي: **لا موجودة ولا معدومة**، إذ كل واحد من الوجود والعدم أمر زائد عليها، ينضم إليها.

قال **السيد**: قولنا: الماهية من حيث هي: لا موجودة ولا معدومة، يعني به: أنها ليست عين الوجود ولا عين العدم، وأنه ليس شيء منهما داخلاً فيها، بل كل واحد منهما زائد عليها:

- **فإذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة.**
- **وإذا اعتبر معها العدم كانت معدومة.**
- **وإذا لم يعتبر معها شيء منهما، لم يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أو معدومة.**

ولا نعني به، أن «**الماهية**» منفكة عنهما معاً حتى يلزم الواسطة.

وتلخيصه، أن «الوجود» ينضم إلى «الماهية» وحدها، لا إلى الماهية الموصوفة مع العدم، حتى يلزم التناقض، ولا إلى المأخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها، بل ينضم إليها لا بشرط كونها موجودة، ولا بشرط كونها معدومة، بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر، كل ذلك على قياس انضمام الأعراض إلى محالها، وبقية أحكام الماهية **تطلب من المطولات.**

* * *

* [مبحث في الوجود وأحكامه]:

ولما اختلف الناس في «**الوجود**»:

- **هل هو نفس الماهية في الواجب وزائد عليها في الممكن، أو زائد عليها فيهما، أو هو نفس الماهية فيهما.**

وأما أنه نفسها في الممكن وزائد عليها في الواجب، أو أنه جزء الماهية، فلم يذهب إليه أحد، وإن جوزه العقل، كما نبه عليه السيد، **فانحصرت المذاهب في ثلاثة:**

- **ذهب إلى الأول منها الفلاسفة محتجين على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها، أنه لو كان زائداً عليها لزم محالات:**

الأول: كون الشيء قابلاً وفاعلا، وسيجيء بيان استحالته.

الثاني: بقدم الشيء بوجوده على وجوده، وهو ضروري الاستحالة، لا يحتاج إلى ما ذكره **الإمام رحمه الله**، من أنه يفضي إلى وجود الشيء مرتين، وإلى التسلسل في الوجودات، لأن الوجود المتقدم: إن كان في نفس الماهية فذاك، وإلا عاد الكلام فيه وتسلسل.

الثالث: إمكان زوال وجود الواجب، وهو ضروري الاستحالة.

وجه اللزوم: **أما الأول**، فلأن الماهية تكون قابلاً للوجود من حيث المعروضة، فاعلاً له من حيث الاقتضاء.

وأما الثاني، فلأن الوجود حينئذ يحتاجُ إلى الماهية احتياج العارض إلى المعروض، فيكون ممكناً، ضرورة احتياجه إلى الغير، فيفتقر إلى علة هي الماهية ـ لا غير، لامتناع افتقار وجود الواجب إلى الغير، وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة، فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود.

وأما الثالث، فلأن الوجود إذا كان محتاجاً إلى غيره كان ممكناً، فكان جائز الزوال نظراً إلى ذاته، وإلا لكان واجباً لذاته ـ **هذا خلف.**

قال **السعد**: وإنما قلنا: «**نظراً إلى ذاته**» دفعاً لما قيل: لا نسلم أن كل ممكن جائز الزوال، وإنما يكون كذلك لو لم يكن واجباً بالغير.

وأجيب عن الأول، بأنا لا نسلم **استحالة كون الشيء قابلاً وفاعلاً**، وسيجيء الكلام على دليلـها.

وعن الثاني، بأنا لا نسلم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود، وإنما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود، وهو ممنوع، ودعوى الضرورة غير مسموعة، وإنما الضروري تقدمها بما هي علة به: إن كانت بالوجود فبالوجود، أو بالماهية فبالماهية ـ كما في اللوازم المستندة إلى نفس الماهية، فإن الماهية تتقدمها بذاتها، ومن حيث كونها تلك الماهية، من غير اعتبار وجودها أو عدمها، كالثلاثي للفردية، وذلك كالقابل، فإن تقدمه على المقبول ضروري، لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي ـ لا باعتبار الوجود والعدم ـ كماهيات الممكنات لوجوداتها.

وعن الثالث، بأنا لا نسلم أن الوجود إذا كان محتاجاً إلى الماهية كان جائز الزوال عنها نظرًا إلى ذاته، وإنما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له، ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظراً إلى ذاته، ولا يضره احتياج وجوده إلى ذاته، ولا تسميته ممكناً بهذا الاعتبار، وإن كان خلاف الاصطلاح، فإن الممكن ما يحتاج إلى الغير في ثبوت الوجود له، فلهذا لم يتعرض في «المتن» للإمكان، واقتصر على الاحتياج، انتهى.

تتمة:

زعمت الفلاسفة أن **الواحد من حيث هو واحد لا يكون قابلاً للشيء وفاعلاً له**، وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية، واحترزوا بقيد حيثية «**الوحدة**» عن مثل النار ـ تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها.

وتمسكوا في ذلك بوجهين:

الأول: أن «القبول» و«الفعل» أثران، فلا يصدران عن واحد ـ لما مر.

ورُدّ ـ بعد تسليم كون القبول أثراً، بألا نسلم أن «**الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد**»، على أنه لو صح لزم أن لا يكون «**الواحد**» قابلاً لشيء وفاعلاً لآخر، فإن دفع باختلاف الجهة، فإن الفاعلية لذاته، والقابلية باعتبار تأثره عما يوجد القبول.

قلنا: فليكن حال «القابلية» و«الفاعلية» للشيء الواحد أيضاً كذلك.

فإن قيل: الشيء لا يتأثر عن نفسه.

قلنا: أول المسألة، ولم لا يجوز باعتبارين ـ كالمعالج لنفسه.

فإن قيل: الكلام على تقدير اتحاد الجهة.

قلنا: فيكون لغواً، لا اتحاد جهة أصلاً.

الثاني: أن نسبة «**الفاعل**» إلى «**المفعول**» بالوجوب، ونسبة «**القابل**» إلى «**المقبول**» بالإمكان، لأن الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه، والقابل له لا يستلزمه، بل يمكن حصولُه فيه، فيكون قبول للشيء وفاعليته له متنافيين كتنافي لازميهما ـ أعني: الوجوب والإمكان.

واعترض، بأنه **إمكان عام**، لأن معنى قابلية الشيء للشيء أنه **لا** يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب، وقيل بل معنى أنه لا يمتنع حصوله فيه **ولا** عدم حصوله، وهو **الإمكان الخاص**، ولو فرضناه الإمكان العام، فليس معناه أحد نوعيه ـ أعني: الوجوب، بل معناه: مفهومه الأعم، بحيث لا يحتمله.

والجواب بعد تسليم ذلك، أنه يجوز أن يكون الشيء واجباً للشيء من حيث كونه فاعلاً له، غير واجب من حيث كونه قابلاً له، انتهى **كلام السعد**.

فإن قلت: هذه أدلة الفلاسفة على كون الوجود نفس الماهية في الواجب، **فما أدلتهم على زيادته عليها في الممكن؟**

قلت: هي أدلة **المذهب الثاني** ـ كما نبه عليه **السيد**، وذهب إلى الثاني **جماعة المتكلمين**، **فقالوا**: أنه زائد على ماهية الممكن والواجب جميعاً، **فهما بحثان**:

أولها: زيادة الوجود على ماهية الممكن لوجوه:

أحدها: أن «**الماهية الممكنة**» من حيث هي تقبل العدم، وإلا لزم أن يرتفع عنها «**الإمكان**»، وتتصف بـ«**الوجوب الذاتيّ**»، ولا شك أن الماهية الممكنة إذا أخذت مع **الوجود** تأباه، وإلا لجاز أن تكون موجودة معدومة معاً، فلو كان الوجود نفس الماهية الممكنة أو جزءها لم تكن قابلة للعدم، بل كانت تأباه من حيث هي هي أيضاً:

- **أما على تقدير كون الوجود نفسها، فلأن الوجود يأبى قبول نقيضه.**

- **وأما على تقدير كونه جزءاً لها، فلأن الماهية حينئذٍ تكون من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود، فلا يقبل العدم لما مر.**

وأجيب عن هذا الوجه، بأنك إن أردت بـ«**قبولِ الماهيةِ الممكنةِ العدم**» أنها تثبت في الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم: فممنوع؛ إذ هي حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا، بل هي نفي صرف.

وإن أردت بـ«**قبولها العدم ارتفاعها بالكلية**»، فلا نسلم أنها لو كانت نفس الوجود أو كان الوجود جزءاً لها لما قبلت من حيث هي هي العدم، لأن الوجود نفسه يرتفع بالكلية، لأنه إذا ارتفعت الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعاً، إذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته، ولا بغير تلك الماهية، ولو قام بها لم تكن مرتفعة، بل موجودة، وإذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها، وجزءها.

وثانيها: أننا نتعقل «**الماهية الممكنة**» ـ كالمثلث مثلاً، مع الشك في وجودها، فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها ـ لما يأتي.

لا يُقال: الشك إنما يتصور في وجودها الخارجي دون وجودها الذهني، لأنه نفس التعقل والتصور، فإذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن، فكيف يشك بعد تعلقها في وجودها الذهني، فاللازم مما ذكرتم.

ثم إن الوجود الخارجي ليس نفس الماهية، ولا جزءها، والكلام في الوجود المطلق، وأنه زائد على الماهية: سواء كان وجوداً خارجياً أو ذهنياً، فالدليل قاصر عن المدعى، **لأنا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهني**: لا قصور فيه؛ إذ تحقق الوجود الذهني في حال تعقل الماهية وقصورها لا يمنع الشك فيه، لأن حصول شيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له، فإن الشعور بالشيء عند الشعور بذلك الشعور غير مستلزم له على وجه الشك فيه، **ولذلك اختُلف في الوجود الذهني**، ومن أثبته ـ كما يأتي، إنما أثبته بالبرهان، لا بكونه معلوماً بالضرورة، ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعاً من الشك فيه موجباً للجزم به لما أنكره عاقل، ولما احتيج في إثباته إلى قيام البرهان، وإيضًا فالماهية المتحققة في الخارج إذا لم تكن معقولة لأحد خالية عن الوجود الذهني فيغايرها، فلا تكون نفسها، ولا جزؤها أيضاً، وبهذا يتم الجزء الآخر من المدعي.

قال السيد: ولا يمكن **أن يقال**: الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائداً عليها أيضاً؛ إذ يتوجه عليه أنا لا نسلم حصول الماهية في الذهن.

وثالثها: لو كان **الوجود نفس الماهية** لما أفاد حمله فائدة معتداً بها، بل كان بمنزلة قولنا: «**السواد سواد**»، و«**الموجود موجود**»، ولو كان «جزءًا لها» لكان قولنا: «السواد موجود» بمنزلة قولنا: «السواد لون» أو «ذو لون»، وليس فيه فائدة جديدة إذا كان السواد معقولاً، بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه.

ولهم **وجه رابع** أيضاً يطول تقريره يطلب من المطولات.

قال **القاضي عضد الدين والسيد بعد أن ذكرا وجوه الاستدلال الأربعة**:

والتحقيقُ، أن هذه الوجوه إنما تفيد **تغاير المفهومين**، أي **مفهوم الوجود** ومفهوم **السواد** ـ مثلاً، دون تغاير الذاتين، أي ذات الوجود وذوات السواد ـ مثلاً، والنزاع إنما وقع فيه، أي في تغاير الذاتين، لا في تغاير المفهومين، فإن عاقلاً لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود، بل يقول العاقل إنما صدق عليه السواد من الأمور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود، وليس لهما ـ أي الوجود والسواد، هـويتان مميزتان في الخارج: تقـوم إحداهما

بالأخرى كالسواد القائم بالجسم، فإن للسواد هوية متميزة عن هوية الجسم بحسب الخارج، وقد قامت الأولى بالثانية، وسيأتي في التنبيه للأول ما يطلعك على ما في هذا التحقيق.

واعلم أن ما ذكر من أن «**ما صدق عليه أحدهما عين ما صدق عليه الآخر**»، وأنه «**ليس لهما هويتان متمايزتان**»: هو **الحق المطابق للواقع**، وإلا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود، ولكان للوجود أيضاً هوية أخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج ـ كما أن للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد، والسواد هوية أخرى حتى أمكن قيام السواد بالجسم في الخارج، فكان لها أي للماهية قبل انضمام الوجود إليها وجود، فيلزم ما مر من المحذورات، وهو معنى كلام **الشيخ أبي الحسن الأشعري**، وفحوى دليله، لأنه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هُويات الماهيات الموجودة، نعم لما **أثبت الحكماء الوجود الذهني**، فإنهم وإن وافقوا **الشيخ** في أن **الوجود الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج، بل هما متحدان هوية، قالوا** بأن الوجود يغاير الحقيقة الخارجية، وهنا فإنه إذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصّلها العقلُ إلى **أمرين**: ماهية ووجود خارجي، فيحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على جناس ما قيل في الجنس والفصل.

قال السيد: وفيما ذكره **العضد** بحثٌ، لأن ما ذكره يدل على «الوجود» و«الموجود» لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والأسود، إلا أن هذا لا يستلزم أن تكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود ـ كالسواد مثلاً، حتى يكون ما صدق عليه أحدهما هو عين ما صدق عليه الآخر، لجواز أن يكون **صدق** عدم الامتياز بأن لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من **المعقولات** الثابتة، كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتاً في الخارج لكان محمولاً على تلك الذات مواطأة ـ كالسواد، وأيضاً لم يكن لأحد شك في أن الوجود موجود كما لا شك في أن السواد موجود.

وبالجملة، فالهوية الثابتة في الأعيان في هوية السواد والوجود عارض لها، ويمتاز عنها في العقل فقط، فاشتُق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطأة، **وهذا القدر مسلم**، وأما أن تلك الهوية ذات الوجود، وماهيته المتعينة، كما هي ذات السواد وماهيته المعينة، فممنوع.

ثم قال: فإذًا، النزاع في أن الوجود زائد وليس بزائد راجع إلى النزاع في **الوجود الذهني**، فمن لم يثبته ـ **كالشيخ**، قال: إن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً، ومن أثبته، **قال:** الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن، فمن ادعى من المتأخرين أن الوجود زائد مع أنه نافٍ للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه.

وثانيها: زيادة الوجود على ماهية الواجب، **وذلك لوجوه:**

الأول: لو كان وجود الواجب مجرداً عن مقارنة الماهية، فحصول هذا الوصف له إن كان لذاته لزم أن يكون كل وجود لذلك الامتناع تخلف مقتضى الذات، وقد تقرر بطلانه، بل واجباً، فيلزم تعدد الواجب، وإن كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه إلى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير.

لا يقال: يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة.

لأنا نقول: فيحتاج إلى ذلك العدم.

وأجيب، بأنه لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات.

الثاني: الواجب مبدأ للممكنات، فلو كان وجوداً مجرداً، **فكونه مبدأ للممكنات:**

- إن كان لذاته، فيلزم أن يكون كل وجود كذلك، وهو محال، لاستحالة كون وجود «زيد» علة لنفسه، ولعلله.

- وإلا، فإن كان الوجود مع قيد التجرد، لزم ترك المبدأ، بل عدمه، ضرورة أن أحد جزئيه وهو التجرد عدمي، وإن كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود إلا أن الحكم يخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية، ومعلوم أن كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع لذاته لا بواسطة انتفاء شرطه المبدئية.

والجواب، أن ذلك لذاته الذي هو «وجود خاص» مباين لسائر الوجودات، فلا يلزم أن يكون كل وجود كذلك.

الثالث: الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة، وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فيكون وجوده مغايراً لحقيقته.

والجواب، أن ما به المشاركة هو «**الموجود المطلق**»، و«**الحقيقة**» هو الوجود الخاص، وهو المتنازع.

الرابع: الواجب:

- إن كان نفس الكون في الأعيان ـ أعني: الوجود المطلق، لزم تعدد الواجب ضرورة أن وجود زيد غير وجود عمر.

- وإن كان هو الكون مع قيد التجرد، لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد، مع أنه عدمي، لا يصلح جزءًا للواجب، أو بشرط التجرد، لزم أن لا يكون الواجب واجباً لذاته، بل بشرطه الذي هو التجرد.

- وإن كان غير الكون في الأعيان، فإن كان بدون الكون، فمحال، ضرورة أنه لا يعقل الوجود بدون الكون، وإن كان مع الكون، فإما أن يكون الكون داخلاً فيه، وهو محال، ضرورة امتناع ترك الواجب، أو خارجاً عنه، وهو المطلوب، لأن معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب.

والجواب: أنه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الأكوان، ولا نزاع في زيادة الكون المطلق عليه.

الخامس: الوجود معلوم بالضرورة، وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقاً، وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة.

والجواب، أن المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس الحقيقة.

وملخص الجواب في الجميع، أنه لا نزاع في زيادة «**الوجود المطلق**» على «**ماهية الواجب**»، وإنما النزاع في «**زيادة وجود الخاص**»، وما ذكر في وجود الاعتراضات لا يدل عليها.

وذهب إلى الثالث **الأشعري** أشار إليه بقوله:

(وجود) كل (شيء): واجباً كان أو ممكناً، جوهراً كان أو جسماً، أو عرضاً مجرداً كان أو مادياً، مركباً كان أو بسيطًا: (عين) حقيقتـ(ـه) على ما ذهب إليه **الشيخ الأشعري** أو متبعوه في ذلك محتجين بوجوه، **حاصلها**، أنه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءاً منها بالاتفاق لكان زائداً عليها قائماً بها قيام الصفة بالموصوف، وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في نفسهما، لأن ما لا كون له في نفسه لا يكون محلاً ولا في محل وهذا بالنظر إلى الوجود والماهية ممتنع:

- أما من جانب الماهية، فلأنها لو تحققت محلاً للوجود فتحققها: إما بذلك الوجود، فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض، وإما بوجود آخر، فيلزم تسلسل الوجود ضرورة أن هذا الوجود أيضاً عارض يقتضي سابقية وجود المعروض، وإما في جانب الوجود، فلأنه لو تحقق، والتقدير: أن تحقق الشيء ـ أي وجوده، زائد عليه، تسلسلت الوجودات، فباعتبار الوجود والعدم يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية بأربعة أوجه:

الأول: أنه لو قام بها وهي بدون الوجود لزم قيام الوجود بالمعدوم، وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم، وهو تناف.

الثاني: أنه لو قام بها لزم سبقها بالوجود ـ كما في سائر المعروضات:

- فإن كان ذلك الوجود هو الوجود الأول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك الوجود بها.

- وإن كان غيره، لزم التسلسل، لأن هذا الوجود أيضاً عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر ـ وهلم جراً.

قيل: هذا ليس مع امتناعه ـ لما سيأتي من الأدلة، واستلزامُه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى، وهو كون الوجود نفس الماهية، لأن قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجوداً لها غير عارض، وإلا لم يكن الجميع جميعاً.

وفيه نظر، لأنا لا نسلم ـ على تقدير التسلسل ـ **تحقق** جميع ما لا يكون وراءه وجود آخر، بل كل جميع فرضت معروضها بواسطة وجود آخر عارض، **لأن معنى هذا التسلسل** عدم انتهاء الوجودات إلى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر.

الثالث: إن وجود الشيء لو كان زائداً عليه لما كان الوجود موجوداً ضرورة امتناع تسلسل الوجودات، بل معدوماً، وفيه اتصاف الشيء بنقيضه، وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثـابتاً في مـحله.

الرابع: أنه لو قام بالماهية لكان موجوداً ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه، وامتناع أن يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه، فينتقل الكلامُ إلى وجوده، ويتسلسل، **لأن التقدير**: أن وجود كل شيء زائد عليه.

قال السعد: و**التحقيق** يقتضي رد هذه الوجوه الأربعة إلى وجهين **بطريق الترديد** بين **الوجود والعدم** في جانبي **المعروض والعارض** على ما أوردنا في «المتن»:

تقرير الأول، أنه لو قام **الوجود** بالماهية **المعروضة** فهي: **إما معدومة** فيتناقض، **أو موجودة** فيدور أو يتسلسل.

وتقرير **الثاني**: أن الوجود العارض: **إما معدوم** فيتصف الشيء بنقيضه، ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه، **وإما موجود**، فيزيد وجوده عليه، ويتسلسل الوجودات.

والجواب:

- **أما إجمالاً، فهو أن زيادة الوجود على الماهية، وقيامه بها، إنما هو بحسب العقل، بأن يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة الآخر، ويعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية، لا بحسب الخارج، بأن يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم، وتلزم المحالات.**

- **وأما تفصيلاً**، فعن **الأول**، أن قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض، ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور أو التسلسل.

فإن قيل:

- إن أريد بـ«الماهية» من حيث هي، ما لا يكون الوجود أو العدم نفسها ولا جزءاً منها على ما قيل، فغير مفيد، لأن العروض كاف في لزوم المحالات.

- وإن أريد ما لا يكون موجوداً ولا معدوماً، لا بالعروض ولا بغيره، فالتناقض فيه أظهر، لأن اللاوجود نقيض للوجود، فلا نزاع ولا اشتباه.

قلنا: المراد: ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم، وإن كان لا ينفك عن أحدهما في الخارج.

فإن قيل: عدم الانفكاك عن أحدهما كاف في لزوم المحال، لأنه إن قارن العدم فتناقض، والوجود فدوراً، وتسلسل.

قلنا: قيام الوجود بالماهية أمر عقليٌّ ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدماً ذاتياً أو زمانياً فتلزم المحالات، **بل غاية الأمر**، أنه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي، ولا استحالة فيه لجواز أن تلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي أو ذهني، ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظه العقلي، فإن عدم الاعتبار غير اعتبار العدم، وإن عدم العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار.

وأما القائلون بنفي الوجود الذهني فجوابهم، الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الإطلاق، وإنما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية.

وعن الثاني، أنا نختار أن الوجود موجود، ولا نسلم لزوم التسلسل، وإنما يلزم لو كان وجوده أيضاً زائداً عليه، وليس كذلك، بل وجوده عينه، وإنما النزاع في غيره، والأدلة إنما قامت عليه.

وتحقيق ذلك، أنه لما كان تحقق كل شيء بالوجود، فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج إلى وجود آخر يقوم به، كما أنه لما كان التقدم والتأخر فيما بين الأشياء بالزمان كانا فيما بين أجزائه بالذات من غير افتقار إلى زمان آخر.

فإن قيل: فيكون كل وجود واجباً، إذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه.

قلنا: **ممنوع**، فإن معنى «**وجود الواجب بنفسه**» أنه «**مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل**»، ومعنى «**تحقق الوجود بنفسه**»، أنه إذا حصل الشيء إما من ذاته كما في الواجب، وإما من غيره كما في الممكن، لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به، بخلاف الإنسان، فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به عقلاً، على أن في قولنا: «**تحقق الأشياء بالوجود**» تسامحاً في العبارة، إذ «**الوجود نفس تحقق الأشياء لا ما به تحققها**».

والمعنى: أن تحقق الأشياء يكون عند قيام **الوجود** بها عقلاً، واتحادها به **هوية**، أو نختار أن الوجود معدوم، ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقة عليه، لأن نقيض الوجود هو العدم، واللاوجود لا المعدوم، واللاموجود، فغاية الأمر أنه يلزم أن الوجود ليس بذي وجود كما أن السواد ليس بذي سواد والأمر كذلك، ولا يلزم أيضاً أن يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من أن قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم، بل بحسب العقل، فلا يلزم إلا تحققه في العقل.

قال السعد: وقد يجاب عن الأول بأنه منقوض بالأعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم، فإن قيامه إما بالجسم الأسود فدوراً، وتسلسل، واجتماع المباين أو اللاأسود فتناقض، وهو ضعيف، لأن قيامه بجسم أسود به لا بسواد قبله ليلزم محال وطريان على محل الأسود يصير حال طريانه أسود من غير تناقض، ولا كذلك حال الوجود مع الماهية، لأن الخصم يدعى أن تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروريٌّ، فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا يختص سوى المنع والإسناد بأن ذلك إنما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم، وهذا ليس كذلك.

وعن الثاني، بأن الوجود ليس بموجود ولا معدوم، وهو أيضاً ضعيف؛ لما مر من نفي الواسطة.

فإن قلت: هذه المذاهب ظاهرة الفساد وواضحة البطلان لمخالفة ظاهرها لبديهة العقل،

فإن الظاهر من **مذهب الشيخ واتباعه** أن مفهوم **«وجود الإنسان»** مثلاً، هو **«الحيوان الناطق»** مثلاً، كما أن الظاهر من **مذهب المتكلمين** أن «الوجود» عرض قائم بالماهية قيام سائر الأعراض بمحالها، فيكون ممتازاً عنها بالهوية، ومن **مذهب الحكماء** أنه كذلك في الممكنات، وفي الواجب معنى آخر غير مدرك للعقول، وجميع ذلك ظاهر البطلان، ولا بد لكلام العقلاء من محمل صحيح متوجه إليه النزاع.

قلت: أجاب صاحب **«الصحائف»** بأن منشأ الاختلاف هو إطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون وعلى مفهوم الذات:

- **فمن ذهب إلى أنه زائد على الماهية أراد به الكون.**
- **ومن ذهب إلى أنه نفس الماهية أراد به الذات.**

وأنه عند تحرير المبحث يرتفع الخلاف، **ورده السعد** بقوله: وهذا فاسد:

أما أولاً، فلأن احتجاج الفريقين صريح في أن النزاع في وجود المقابل للعدم ـ وهو معنى الكون.

وأما ثانياً، فلأن مفهوم «الذات» ـ أيضاً، معنى واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود بين الوجودات اشتراكاً معنوياً من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع.

وأما ثالثاً، فلأن القول بأن ذوات الإنسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه فائدة فضلاً عن أن يحتاج إلى الاحتجاج عليه.

وأجاب السعد، بأن أدلة القائلين بأن وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى أن ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على أنه عرض قائم قيام العرض يالمحل، فإن هذا مما لا يقبله العقل وإن وقع في كلام الإمام وغيره.

وأدلة القائلين بأن وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى أن ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى قائمة بالأولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على أن المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء، فإن هذا بديهي البطلان.

فإذن لا يظهر من كلام الفريقين، ولا يتصور من المنصف خلافٌ، في أن الوجود زائد على الماهية ذهناً ـ أي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور، بمعنى أن للعقل أن لا يلاحظ الوجود دون الماهية دون الوجود لا عيناً ـ أي بحسب الذات، والهوية بأن يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم إحداهما بالأخرى، كبياض الجسم بالجسم.

فعند **تحرير المذاهب**، وبيان أن المراد الزيادة في التصور لا في الهوية، يرتفع النزاع بين الفـريقين، ويظهر أن القول بكون **اشتراك الـوجود لفظياً**، بمعنى أن **المفهوم من الوجود المضاف إلى الإنسان غير المفهوم من المضاف إلى الفرس، ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل.**

وأجاب صاحب «المواقف»، بأن النزاع راجع إلى النزاع في الوجود الذهني:

- فمن أثبته قال بالزيادة عقلاً ـ بمعنى، أن في العقل أمراً هو الوجود وآخر هو الماهية.

- ومن نفاه أطلق القول بأنه نفس الماهية لأنه لا تغاير ولا تمايز في الخارج إذ ليس فيه أمر يتحقق فيه أحدهما بدون الآخر حتى يتحقق التمايز.

قال السعد: وفيه نظر، لأنه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم، وإنما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل، وفي اقتضائه الثبوت في الجملة، فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني، ففي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بأن يكون المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر، ونفي الاشتراك المعنوي، بأن يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الـوجودات ـ كما لا ينفى تغاير مفهوم الإنسان لمفهوم **الفرس** ومفهوم الإمكان لمفهوم الامتناع، ولا اشتراك كل من ذلك بين الأفراد، **بل غاية الأمر**، أن لا يقولوا: الوجود زائد في العقل، والمعنى الكلي والمشترك ثابت فيه، **بل** يقولون زائد ومشترك عقلاً وفي التعقـل بمعنى أن العقل يفهم من أحدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كلياً يصـدق على الكـل.

ولهذا اتفق **الجمهور** بأن القائلين بنفي الوجود الذهني على أن الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهناً بالمعنى الذي ذكر.

فإن قلت: فقد بان مما لخصه **السعد** أنه لا يتحقق الخلاف في زيادة الوجود على الماهية ذهناً بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، ولا في كونه نفسها خارجاً وعيناً، بمعنى عدم تمايزهما بالهوية، فهل هو بحسب الواجب والممكن جميعاً، أو بحسب أحدهما فقط وما هو حينئذٍ.

قلت: قال السعد: هو في الممكن فقط، وأما في الواجب:

- فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات

- وعند الفلاسفة حقيقة الواجب وجود خاص قائم بذاته ذهناً وعيناً من غير افتقار إلى فاعل يوجده أو محل يقوم به في العقل، وهو مخالف الوجودات الممكنات بالحقيقة وإن كان مشاركاً لها في كونه معروضاً للوجود المطلق، ويعبرون عنه بـ«الوجود البحت»، وبـ«الوجود بشرط»، لا بمعنى أنه لا يقوم بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات، وإنما ذهبوا إلى ذلك لاعتقادهم أنه لو كان له ماهية ووجود، فإن كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل، وإن كان أحدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها إلى الوجود، واحتياج الوجود لعروضه إلى الماهية، ولو في العقل.

وحين **اعترض عليهم**، بأن الوجود الخاص أيضاً يحتاج إلى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقيق الخاص بدون العام.

أجابوا بأنه كون خاص يتحقق بنفسه لا بالفاعل، قائم بذاته لا بالماهية، غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والأسباب، مخالف لسائر الوجودات بالحقيقة وإن كان مشاركاً لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم، وهذا لا يوجب

التركيب والافتقار كما أنكم إذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه أخص من مطلق الماهية والموجود لم يوجب احتياجه، كيف والمطلق اعتباري محض.

وحين اعترض، بأنه لا يجوز أن تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها أمراً غير الوجود، أجابوا بأن المتحقق بنفسه الغني عما سواه لا يجوز أن تكون غير الوجود لأن احتياج غير الوجود في التحقق إلى الوجود ضروري.

وحين اعترض، بأن الوجود مفهوم واحد لا يتكثر ولا يصير حصة حصة إلا بالإضافة إلى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك وذاك؛ إذ لا معنى للمقيد سوى المطلق مع قيد الإضافة.

أجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقائق متكثرة بأنفسها لا بمجرد عارض الإضافة لتكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها، بل هو عارض لازم لها كنور الشمس، ونور السراج فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم، مشتركان في عارض النور، وكذا بياض الثلج والعاج، بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية، بل الجوهر والعرض المشتركين والإمكان والوجود، إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في أقسام الممكن وأقسام العرض وغير ذلك، توهم أن تكثر الوجودات وكونها حصة حصة إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك، وليس كذلك.

قال السعد: والإنصاف أن ما ذكروه من الاختلاف بالحقيقة حق في وجود الواجب والممكن، ويحتمل في مثل وجود الجوهر والعرض، ومثل وجود القار وغير القار، وأما في مثل وجود الإنسان والفرس ووجود زيد وعمرو، فلا، والله أعلم.

تنبيهات: **الأول**: في اشتراك الوجود:

- ذهب الأشعري رحمه الله تعالى إلى أن وجود كل شيء عين ذاته، فلزمه أنه ليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك معنى بين الوجودات، بل الاشتراك لفظي.

- والجمهور على أنه له مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات، إلا أنه عند المتكلمين حقيقة واحدة يختلف بالقيود والإضافات حتى إن وجود الواجب هو كونه في الأعيان على ما يعقل من كون الإنسان، وإنما الاختلاف في الماهية، فالوجود زائد على الماهية في الواجب والـممكن جميعا.

- وعند الفلاسفة وجود الواجب كوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اجتماع المعروضين في لازم خارجي غير مقوم، وهو في الممكن زائد على الماهية عقلاً، وفي الواجب نفس الماهية، بمعنى أنه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية، بخلاف الإنسان فإن له ماهية هو الحيوان الناطق ووجوداً هو الكون في الأعيان.

فتلخص مما مر ثلاثة مباحث:

الأول: أن الوجود مشترك معنى.

الثاني: أنه زائد في الممكن ذهناً.

الثالث: أنه في الواجب زائد أيضاً.

والإنصاف أن الأولين بديهيان، والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات:

فعلى الأول، وجوهٌ:

الأول: أنا إذا نظرنا في الحادث جزمنا بأن له مؤثر مع التردد في كونه واجباً أو ممكناً عرضاً أو جوهراً متحيزاً أو غير متحيز، ومع تبدل اعتقاد كونه ممكناً إلى اعتقاد كونه واجباً إلى غير ذلك من الخصوصيات، فبالضرورة يكون الأمر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات، وتبدل الاعتقادات مشتركاً بين الكل.

الثاني: أن يقسم الوجود إلى الواجب، والممكن، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه ضرورة أنه لا معنى لقسيم الشيء إلا بعض ما صدق هو عليه، فقولنا الحيوان إما أبيض أو غير أبيض تقسيم له إلى الحيوان الأبيض وغيره لا إلى مطلق الأبيض الشامل للحيوان وغيره،

ولو سلم فلا يضرنا، لأن المقصود مجرد اشتراك بين الواجب والممكن رداً على من زعم أن لا اشتراك أصلاً، أو لأنه لا قائل بالاشتراك بينهما دون سائر الممكنات، أو لأنه يرشد إلى البيان في الكل بأن يقال الموجود من الممكن إما جوهر أو عرض ومن الجواهر إما إنسان أو غيره.

فإن قيل على الوجهين: لم لا يجوز أن يكون الأمر الباقي المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له كلي، وأن يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال: العين: إما فوارة أو باصرة، لا لبيان أقسام كلي.

قلنا: لا نجد هذا الجزم، وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة، ولفظ الوجود فإن نوقض الوجهان بالماهية والتشخص حيث يبقى الجزم بأن لعلة الحادث ماهية وتشخصاً مع التردد في كونها واجباً أو ممكناً وتقسيم كل منهما إلى الواجب والممكن مع أن شيئاً من الماهيات والتشخصات ليست بمشترك بين الكل.

أجيب: بأن مطلق الماهية والتشخص أيضاً مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض، وإنما يرد لو ادعينا أن الوجودات متماثلة، **حقيقتُها مفهومُ الوجود**، ولا خفاء في أن سياق الوجود لا يدل على ذلك.

الثالث: أنه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم.

لأنا إذا قلنا: الإنسان متصف بالوجود بأحد المعاني أو معدوم كان عند العقل تجويز أن يكون متصفاً بالوجود بمعنى آخر ويفتقر إلى إبطاله، وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم، إذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر أظهر لجواز أن يكون متصفاً بالعدم بمعنى آخر.

قال السعد: فلذا عدلنا عما ذكره القوم من أن مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجهاً رابعاً.

تقريره: أن مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعاً.

فإن قيل: لا نسلم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعهما فلكل وجود رفع يقابلها.

قلنا: سواء جعل رفع الوجود بمعنى «الكون المشترك»، أو بمعنى: «نفس الحقيقة»، فهو مفهوم واحد بالضرورة، وإنما التعدد بالإضافة.

فإن قيل: لا خفاء في أن «اللا إنسان» و«اللا فرس» و«اللا شجر»... وغير ذلك، مفهومات مختلفة، فإذا كان لفظ «العدم» موضوعاً بإزاء كل منها لم يتحد مفهومه.

قلنا: الكل مشترك في مفهوم «لا» وهو «العدم»، ولا نعني بـ«**اتحاد المفهوم**» سوى هذا، وينبه على زيادة الوجود على الماهية أمور تجامع الوجود وتنافي الماهية وذاتياتها:

الأول: صحة السلب، فإنه يصح سلب الوجود عن الماهية ـ مثل: «العنقاء ليس بموجود»، ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها.

الثاني: إفادة الحمل، فإن حمل الوجود على الماهية المعدومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها.

الثالث: اكتساب الثبوت، فإن التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر إلى كسب ونظر كوجود الحق مثلاً، بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها.

الرابع: اتحاد المفهوم فإن وجود الإنسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الأعيان، ومفهومات الإنسان والفرس والشجر مختلفة.

الخامس: الانفكاك في التعقل، فإنا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها:

- أما في الخارج فظاهر.

- وأما في الذهن، فلأنا لا نعلم أن التصور هو الوجود في العقل. ولو سلم، فبالدليل ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره. ولو سلم، فيجوز أن يوجد في الخارج ما لا نعقله أصلاً، وأيضاً، قد يصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى أنها هي هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني أو الذهني.

ويرد عليها الاعتراض، بأنه لا يفيد المطلوب، لأن حاصله أنا لا ندرك الماهية تصوراً، ولا ندرك الوجود تصديقاً، وهذا لا ينافي اتحادهما.

قال السعد: واعلم أن هذه تنبيهات على بطلان القول بأن «**المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء**»:

- **فبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعاً.**
- **وبعضها في الممكن مطلقاً.**
- **وبعضها في صور جزئية من الممكنات.**

فلا يرد الاعتراض على **بعضها** بأنه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعاً، وعلى **بعضها** بأنه يختص بصور جزئية من الممكنات، والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية، وعلى الكل بأنها إنما تفيد تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية، انتهى، **يعني**، كما قدمناه عن «المواقف» و«شرحه».

الثاني: اعلم أن مراتب الوجود أربع:

أعلاها: الوجود في الأعيان، وهو الوجود المتـأصل، المتفق عليه الذي به تتحقق ذات الشيء وحقيقته، بل هو نفس تحققه.

ثم، **الوجود في الأذهان**، وهو وجود غير متأصل، بمنزلة الظل للجسم، يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى أنها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء، كما أن ظل الشجرة لو تجسم لكان ذلك الشجرة.

ثم الوجود في العبارة.

ثم الوجود في الكتابة.

وهما من حيث الإضافة إلى ذات الشيء وحقيقته مجازياً، لأن الموجود من زيد في اللفظ صـوت موضوع بإزائه، وفي الـخط نقش مـوضوع بإزاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا

صورته، نعم ـ إذا أضيف إلى اللفظ الموضوع بإزائه أو النقش الموضوع بإزاء ذلك اللفظ كان وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الأعيان، ولكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق:

- **فللذهني دلالة على العيني.**
- **وللفظي دلالة على الذهني.**
- **وللخطي دلالة على اللفظي.**

فيتحقق ثلاث دلالات: أولاها: عقلية محضة، لا يختلف فيها بحسب اختلاف الأشخاص والأوضاع، الدال ولا المدلول، إذ بأي لفظ عبر عن السماء فالموجود منها في الخارج هو ذلك الشخص، وفي الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له.

والآخريان، أعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية، ودلالة الخط على اللفظ وضعيتان:

يختلف في الأولى منهما، الدال بأن تعين طائفة لفظاً ـ كالسماء، وطائفة أخرى لفظاً آخر ـ كما في الفارسية وغيرها، لا المدلول، ولأن الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات.

ويختلف في الثانية، أعني: دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعاً.

واختلاف الدال لا يختص بحالة اختلاف المدلول، بل قد يكون مع اتحاده ـ كلفظ السماء، يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة.

فإن قيل: معنى **الدلالة:** كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر، فإذا اعتبرت فيما بين الصور الذهنية والأعيان الخارجية، ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها، كان بمنزلة أن يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور.

قلنا: المراد أنه إذا حكم على الأشياء كان الحاصل في الذهن هو الصور، ويحصل منها الحكم على الأعيان الخارجية، فإن إذا قلنا: **العالم حادث،** فالحاصل في الذهن صورة العالم، وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج.

فإن قيل: نحن قاطعون بأن الواضع إنما عين الألفاظ بإزاء ما تعقله من الأعيان، وللدلالة عليها، ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور الذهنية، نعم ـ إذا لم يكن للمعقـول وجود في الـخارج، كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقـول بها ـ كالمعدوم والمستحيـل.

قلنا: مبنى هذا الكلام على إثبات «**الصور الذهنية**»، فإنه مما يكاد يقضي به بديهة العقل، ولما كان عند سماع اللفظ ترتسم الصورة في النفس، فيعلم ثبوت الحكم لما في الخارج جعل الخارج مدلول الصورة، والصورة مدلول اللفظ، وأما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر، **والحكمة فيه**: قلة المؤنة حيث اكتفى بحفظ صورة معدومة تترتب ترتب الحروف في الألفاظ من غير احتياج إلى أن يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة.

الثالث: لا شبهة في أن النار مثلاً لها وجودية، تظهر عنها أحكامها، وتصدر عنها آثارها، من الإضاءة والأحداث وغيرهما، وهذا الوجود يُسمّى عينياً وخارجياً وأصيلاً، وهذا مما لا نزاع فيه لجريه مُجرى الضروريات سيما كون العلم مما لا تحقق له في الأعيان مقتضياً لثبوت أمر في الذهن، ومن هنا زعم بعضهم أن إنكار **الوجود الذهني** إنكار للأمر الضروري، وإنما النزاع في أن النار هل لها سوى هذا الوجود وجوداً آخر لا تترتب به عليها تلك الأحكام والآثار أو لا؟ وهذا الوجود الآخر يسمى وجوداً ذهنياً وظلياً وغير أصيل، وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية، ولهذا قال بعض الأفاضل الأشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور.

وبهذا علمت **تحرير محل النزاع**، بحيث لا مزية فيه ولا دفاع، وكلام المثبت والنافي جار عليه كما تطلع من أدلة الفريقين عليه، فلا عبرة بدعوى معسر تحريره وعدم تيسر تصويره، فاعلم أن **الوجود الذهني** أثبته **الحكماء وبعض المتكلمين**، ونفاه **الأشعري وجمهور المتكلمين**.

استدل مثبتوه بوجوه:

الأول: أنا نحكم حكماً إيـجابياً على ما لا تـحقق له في الخارج أصلاً، كقولنا: اجتماع

النقيضين، مستلزم لكل منهما، ومغاير لاجتماع الضدين، ونحو ذلك، ومعنى «**الإيجاب**»: الحكم بثبوت أمر لأمر، وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة، فيلزم ثبوت الممتنعات لنصح هذه الأحكام، وإذ ليس في الخارج منها شيء تعين أن يكون في الذهن.

وقد يقرر هذا الوجه بعبارة أخرى، فيقال: أن من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج، والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة، فيكون في الذهن على أنه يجوز أن **يقال**: المراد، الثبوت في الجملة، وكونه منحصراً في الخارجي والذهني لا يستلزم أن يراد أحدهما ليلزم المحال أو المصادرة.

الثاني: أن الكلي مفهوم، وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل، فالكلي ثابت، وليس في الخارج لأن، كل ما هو في الخارج متشخص فيكون في الذهن.

الثالث: أن من القضايا موجبة حقيقية، وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة، وليس في الخارج لأنه قد لا يوجد في الخارج أصلاً **كقولنا**: كل عنق حيوان وكل تقدير الوجود لا تنحصر الأحكام في الأفراد الخارجية، كقولنا: كل جسم متناه أو حادث أو من أجزاء لا تتجزأ، إلى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم، فالحكم على جميع الأفراد لا يكون إلا باعتبار الوجود في الذهن.

واعترض، بأنا لا نسلم أن الإيجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم أن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه.

قلنا: معنى **الإيجاب** أن ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير أن يكون هناك ثبوت أمر الأمر، بمعنى الوجود والتحقق فيه، وإنما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني، بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما، **فيكون مرجع الوجوه الثلاثة إلى أنا نتصور ونفهم أموراً لا وجود لها في الخارج، فتكون ثابتة في الذهن**، لأن تعقل الشيء إنما يكون بحصوله في العقل بصورته إن كان من الموجودات العينية، وإلا فبنفسه، وهذا نفس المتنازع لأن القول بكون التعقل بالحصول والعقل إنما هو رأي القائلين بالوجود الذهني، وإلا لكان العلم بشيء ما كافياً في إثبات الخط.

والجواب، أنه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل أو عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل، أو عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول، أو عن صفة ذات صفة والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة، فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة.

ولـما امتنع ثبوت **الكليات** بل سائر **المعدومات** سيما **الممتنعات** في الخارج تعين كونه في الـذهن.

فإن قيل: في رد هذا الجواب، إن المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم أن تكون موجودة في الذهن لجواز أن تكون قائمة بأنفسها، **كالمثل المجردة الأفلاطونية**، و**كالمثل المتعلقة** التي يقول بها بعض الحكماء زعمًا منهم أن لكل موجود شبحاً في عالم المثال، ليس بمعقول ولا محسوس، أو قائمة ببعض المجردات فيما ادعته الفلاسفة، من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال.

وينبغي أن يكون هذا مراد **الإمام** بالأجرام الغائبة عنا، وإلا فقيام المعدومات بالأجسام مـما لا يعقـل.

قلنا: الكلام في **المعدومات** سيما **الممتنعات**، ولا خفاء في امتناع قيامها بأنفسها بحسب الخارج، ولا بالعقل الفعال بهوياتها، إذ لا هوية للممتنع، بل غاية الأمر أن يقوم به تصورها بمعنى تعقله إياها، وهو مستلزم للخط من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة في العاقل، فترتسم الصورة في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني، ثم إذا كان طريق التعقل واحداً كان تعقل الموجودات أيضاً بحصول صورها في العقل.

قال **السعد**: وذكر صاحب «**المواقف**» أن المرتسم في العقل الفعال إن كان الصور والماهيات الكلية ثبت الوجود الذهني، إذ غرضنا إثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية التي نسميه بالوجود الخارجي، سواء اخترعت تلك الصور أو لاحظها من موضع آخر كالعقل الفعال أو غيره.

وفيه نظر، لأن غاية ذلك أن يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية، لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو أول المسألة، انتهى.

ولما كان مبنى **الوجود الذهني** على استلزام التعقل إياه اقتصر نافوه على إبطال ذلك.

وتقريره من وجوه:

الأول: لو كان تصور الشيء مستلزماً لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة أن يكون الذهن حاراً بارداً، وهو محال، لما فيه من اجتماع الضدين، واتصاف العقل بما هو من خواص الأجسام.

الثاني: أنه يلزم أن تحصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها الكلي، وفي الخيال عند تخيلها، وهو باطل بالضرورة.

الثالث: أنه يلزم من تعقل **المعدومات** وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بأن الموجود في الوجود في الشيء موجود في ذلك الشيء، كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت.

والجواب: أن مبنى الكل على عدم التفرقة بين **الوجود المتأصل** الذي به **الهوية العينية**، وغير **المتأصل** الذي به **الصورة العقلية**، فإن المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها، والتضاد إنما هو بين هويتي الحرارة والبرودة، لا صورتيهما، والذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل، والخيال هو هويات السموات لا صورها الكلية أو الجزئية، والموجود في الموجود في الشيء إنما يكون موجوداً في ذلك الشيء إذا كان الموجودات متأصلين، ويكون الموجودان هويتين لوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج، فإن الحاصل في الذهن من **المعدوم** صورة والوجود غير متأصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متأصل.

وبالجملة، فماهية الشيء ـ أعني: صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم:

- **فإن الأولى كلية ومجردة بخلاف الثانية.**

- **والثانية مبدأ للآثار بخلاف الأولى.**

ومعنى **المطابقة** بينهما أن **الماهية** إذا وجدت في الخارج كانت تلك الماهية، فلا يرد ما يقال أن **الصورة العقلية** إن ساوت الصورة الخارجية، لزم المحالات، وإلا لم تكن صورة لها، انتهى كلام السعد.

تتمة:

قال **الفارابي** في كتاب: «**الجمع بين رأي أفلاطون وأرسطو**» أنه أشار إلى أن للموجودات صوراً في علم الله تعالى، باقية لا تتبدل ولا تتغير.

وقال صاحب «**الإشراق**» وغيره: أنه أشار إلى ما عليه الحكماء المتألهون من أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهراً مجرداً من عالم العقول يدبر أمره، حتى أن الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع إليها، ويسمونه رب **النوع**، ويعبر عنه في لسان الشرع بملك الجبال، وملك البحار، وملك النار، ونحو ذلك، ومع اعترافهم بكونه جزئيًا، يقولون أنه كلي ذلك النوع، بمعنى أن نسبة فيضه إلى جميع أشخاصه على السواء، لا بمعنى أنه مشترك بينهما حتى يلزم أن يكون إنسانية مجردة موجودة في الأعيان مشتركة بين جميع الأفراد متحققة في المواد، ويكون هناك إنسان محسوس فاسد، وآخر معقول مجرد دائم، لا يتغير أبداً، ثم هذا غير المثل المتعلقة التي يسمونها عالم الأشباح المجردة، فإنها لا تكون من الجواهر المجردة، بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول، ولا يختص بأنواع الأجسام، بل يكون لكل شخص من الجواهر والأعراض، صرّح به صاحب «**الأشراق**»، **فقال**: والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون، لأن مثل أفلاطون نوريه، أي من عالم العقل، وهذه مثل معلقة من عالم الأشباح المجردة، منها ظلمانية، ومنها مستنيرة، وذكر أن لكل نوع من العقليات والعنصريات التي في عالم المثل أيضاً رب نوع من عالم العقول، وأن رب النوع إنما يكون للأنواع الجسمانية المستقلة، وتدبير الأعراض والأجزاء

مفوض إلى رب النوع الذي هو محلها من الأجسام، مثلاً في عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نورية، إذا وقع في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته، أو السكر مع طعمه، أو الإنسان مع اختلاف أعضائه.

الرابع: الحق أن تصور الوجود بديهيّ، وأن هذا الحكم أيضاً بديهيّ يقطع به كل عاقل، ملتفت إليه، وإن كان لم يمارس طرق الاكتساب، حتى ذهب جمهور الحكماء إلى أنه لا شيء أعرف من الوجود.

وعولوا على الاستقراء؛ إذ هو كاف في هذا المطلوب، لأن العقل إذا لم يجد في معقولاته ما هو أعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت أنه أوضح الأشياء عند العقل.

فإن قلت: لو كان بديهيًا كان ممتنع التعريف، لئلا يلزم تحصيل الحاصل، والأئمة قد قصدوا التعريف الوجود وبيان مفهومه بالحدود والرسوم تامة وناقصة.

قلت: الممتنع إنما هو تعريف البديهي تعريفاً يفيد تصور حقيقة المعرف، ويوجب استفادته بكسب جديد، وإلا فالمعنى الواضح قد يعرف من حيث أنه مدلول لفظ دون لفظ، فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دوراً وتعريفاً للشيء بنفسه، وذلك لتعريفهم الوجود بالكون، والثبوت والتحقق والشيئية والحصول، ونحو ذلك بالنسبة إلى من يعرف معنى الوجود من حيث أنه مدلول هذه الألفاظ دون لفظ الوجود، حتى لو انعكس انعكس، وأما التعريف بالثابت العين، أو بالذي يمكن أن يخبر عنه ويعلم، أو بالذي ينقسم إلى الفاعل والمنفعل، أو بالذي ينقسم إلى القديم والحادث، فإن قصد كونه رسمياً، فلزوم الدور ظاهر؛ إذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي أمكن، ونحو ذلك، إلا بعد تعقل معنى الحصول في الأعيان أو الأذهان، ولو سلم، فلا خفاء في أن معنى الوجود أوضح عند العقل من معاني هذه العبارات، وقد يقدر الدور بأن الموصوف المقدر لهذه الصفات ـ أعني: الذي ثبت، والذي يمكن، والذي ينقسم هو الوجود لا غير، لأن غيره: إما الوجود، أو العدم، أو المعدوم، ولا يصدق شيء منها على الوجود، وهو ضعيف، لأن المفهومات لا

تنحصر فيما ذكر، فيجوز أن يقدر مثل المعنى والأمر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره، وإن قصد كونه تعريفاً اسمياً، فلا خفاء في أنه ليس أوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود، بل أخفى، فلا يصلح اسمياً، كما لا يصلح رسمياً على أن كلاً منها صادق على الموجود، وبعضها على أعيان الموجودات، وقد تكلف لعدم صدق الثابت العين عليه على الموجود بأن معناه الثابت عينه في نفسه من حيث هي هي لا باعتبار أمر آخر، بخلاف الموجود، فإنه ثابت من حيث اتصافه بالوجود، فالثابت أعم من أن يكون ثابتاً بنفسه، وهو الوجود، أو بالوجود، وهو الموجود، وأنت خبير بأنه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى، ولا يعقل من الثابت الإمالة الثبوت، وهو معنى الموجود، وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام «**التجريد**» و«**المباحث المشرقية**»، وفي **كلام المتقدمين** أن الموجود هو الثابت العين، والمعدوم هو المنفي العين، وكان زيادة لفظ «**العين**» لدفع توهم أن يراد الثابت لشيء، والمنفي عن شيء، فإن ذلك معنى المحمول لا الموجود، وفي كلام **الفارابي** أن الوجود إمكان الفعل والانفعال والموجود ما أمكنه الفعل والانفعال.

تتمة: ذكر **السعد**: أن **الإمام** ذكر لإثبات التصديق ببداهة تصور الوجود وجوهاً من الاستدلال:

الأول: أن التصديق بأن «الوجود» و«العدم» متنافيان، لا يصدقان معاً على أمر أصلاً، بل كل أمر: فإما موجود أو معدوم، تصديق بديهي، وهو مسبوق بتصور الوجود والعدم، فهو أولي بالبداهة.

وأجيب، بأنه:

- إن أريد أن هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو رأي الإمام في التصديق، فممنوع، بل مصادره حيث جعل المدعى، وهو بداهة تصور الوجود، جزءًا من الدليل.

- وإن أريد أن نفس الحكم بديهي، بمعنى أنه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم، لكن لا يثبت المدعى، وهو بداهة تصور الوجود بحقيقته، لجواز الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما، ومع كون تصورهما كسبياً لا بديهيا.

قال **السعد**: وإنما قلنا في الأول ممنوع، بل مصادرة، ولم يقتصر على أحدهما، تنبيهاً على تمام الجواب بدون بيان المصادرة، وتحقيقاً للزوم المصادرة، بأن بداهة كل جزء من أجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق، لأنه لا منع لبداهة هذا التصديق سوى أن ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي، والعلم بالكل: إما نفس العلم بالعلم بالأجزاء، أو حاصل به على ما هو مقرر في تصور الماهية وأجزائها، فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقاً على العلم بالكل، لا تابعاً له ممكن الاستفادة منه.

ويبطل ما ذكر في «**المواقف**» من أنا نختار أن هذا التصديق بديهي قطعاً، أي بجميع اجزاءه ولا مصادرة لأن بداهة هذا التصديق متوقف على بداهة أجزائه، لكن العلم ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الأجزاء، والاستدلال إنما هو على العلم ببداهة الجزء، فيجوز أن يستفاد من العلم ببداهة التصديق، لأنه يستتبع العلم ببداهة أجزائه، بمعنى أنه إذا علم بداهته، فكل جزء تلاحظه من أجزائه يعلم أنه بديهي.

فإن قيل: قد يعقل المركب من غير ملاحظة الأجزاء على التفصيل.

قلنا: **لو سلم**، ففي المركب الحقيقي، إذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الأمور المتعددة التي وضع الاسم بإزائها، **ولو سلم**، ففي التصور للقطع بأنه لا معنى للتصديق ببداهة هذا التركيب بجميع أجزائه سوى التصديق بأن هذا الجزء بديهي، وذاك كذلك، **ولو سلم**، فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز أن يعلم الدليل مطلقاً من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى.

الوجه الثاني: أن الوجود معلوم بحقيقته، وحصول العلم إما بالضرورة أو الاكتساب، وطريق الاكتساب إما الحد أو الرسم، وهذا احتجاج ـ على من يعترف بهذه المقدمات ـ فلذا لم يتعرض لمنعها، والوجود يمتنع اكتسابه:

- أما بالحد، فلأنه إنما يكون للمركب والوجود ليس بمركب، وإلا فأجزاؤه: إما وجودات أو غيرها، فإن كانت لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال.

أما الأول، فظاهر، و**أما الثاني**، فلأن الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل، ومبنى اللزوم على أن الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجاً عن الوجودات الخاصة، بل إما نفس ماهيتها ليلزم الثاني أو مقوم لها ليلزم الأول، وإلا فيجوز أن تكون الأجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات أو زائدة عليها، والمطلق خارج عنها، فلا يلزم شيء من المحالين، وإن لم تكن الأجزاء وجودات، فإما أن يحصل عنه اجتماعها أمر زائد يكون هو الوجود أو لا، فإن لم يحصل، كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال، وإن حصل لم يكن الترتيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض، بل في معروضه، **هذا خلف**.

وقرره **الإمام رحمه الله في «المباحث»**، بأنه لو تركب الوجود فأجزاؤه: إن كانت وجودية، كان الوجود الواحد وجودات، وإن لم تكن وجودية، فإن لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الأمور العدمية، وإن حدثت يكون ذلك المجموع مؤثراً في ذلك الوجود، وقابلاً له، فلا يكون التركيب في نفس الوجود، بل في قابله أو فاعله.

- وإما بالرسم، فلما سبق من أنه إنما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالرسوم، وهذا يتوقف على العلم به مجملاً، وهو دور، ومما عداه مفصلاً، وهو محال، ولو سلم، فلا يفيد معرفة الحقيقة.

والجواب عن التقرير الأول، النقض، أي لو صح بجميع مقدماته لزم أن لا يكون شيء من الماهيات مركباً لجريانه فيها **بأن يقال**: أجزاء البيت: إما بيوت وهو محال، وإما غير بيوت، وحينئذٍ: إما أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد هو البيت، فلا يكون التركيب في البيت، **هذا خلف**، أو لا يحصل، فيكون البيت محض ما ليس ببيت.

والحل، بأنا نختار أنه حصل أمر زائد على كل جزء، وهو المجموع الذي هو نفس الوجود، فلا يكون التركيب إلا فيه، ولا حاجة إلى حصول أمر زائد على المجموع، فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من أجزائه بوجود، كما أن البيت محض الأجسام التي ليس شيء منها ببيت، والعشرة محض الآحاد التي ليس شيء منها بعشرة.

فإن قيل: هذا إنما يستقيم في الأجزاء الخارجية، وكلامنا في الأجزاء العقلية التي يقع بها التحديد إلزاماً لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية، إذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق تدعى بداهته واكتسابه، بل له معان: بعضها بديهي، وبعضها كسبي، وحينئذٍ: لا يصح الحل بأن أجزاء الوجود أمور تتصف بالعدم، أو بوجود هو غير الماهية، أو لا تتصف بالوجود ولا بالعلم.

قلنا: فالحل ما أشرنا إليه من أنها وجودات أي أمور يصدق عليها الوجود قبل تحقق الوجود لأنه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع إلا بحسب العقل دون الخارج.

والجواب عن التقدير الثاني، أنا **نختار** أن أجزاء الوجود وجودات، **ولا نسلم** كون الوجود الواحد وجودات، وإنما يلزم لو كان وجود الوجودي عينه، **ولو سلم** فيكون الوجود الواحد في نفس الأمر وجودات بحسب العقل، ولا استحالة فيه، كما في سائر المركبات من الأجزاء العقلية.

والجواب عما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم، ما سبق من أنه إنما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص، وأنه وإن لم يستلزم إفادة معرفة الحقيقة، لكنه قد يفيدها.

وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين:

أحدهما: أنه توقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم، وهو أخص من مطلق الوجود، فيدور.

وثانيهما: أن **الرسم** إنما يكون بالأعرف، ولا أعرف من الوجود بحكم الاستقراء، أو لأنه أعم الأشياء بحسب التحقق دون الصدق، والأعم أعرف لكون شروطه ومعانداته أقل.

والجواب، منع أكثر المقدمات على أنه لو ثبت كونه أعرف الأشياء لم يحتج إلى باقي المقدمات.

الوجه الثالث: أن الوجود المطلق جزء من وجودي، لأن معناه: الوجود مع الإضافة، والعلم بوجودي بديهي ـ بمعنى: أنه لا يتوقف على كسب أصلاً، فيكون الوجود المطلق بديهياً لأن ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهياً.

والجواب، أنه إن أريد أن تصور وجودي بالحقيقة بديهي، **فممنوع**، وإن سلم - **فلا نسلم** أن المطلق جزء منه، أو تصوره جزء من تصوره لما سيجيء من أن الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غير متقوم، وليس العارض جزء للمعروض، ولا تصوره كتصوره، وإن أريد أن التصديق - أي العلم بأني موجود ضروري فغير مفيد، لأن تصوره بديهياً لجميع الأجزاء غير مسلم، وكون حكمه بديهياً غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلاً عن بداهته، وظاهر تقرير **الإمام**، بل صريحه أن المراد هو تصديق الإنسان بأنه موجود.

ثم أورد منع بداهته فأجاب، بأنه على تقدير كونه كسبياً لا بد من الانتهاء إلى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعاً للبس والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضرورياً، انتهى.

وأقره، وقضيته، أنه مخالف في بداهة تصور التصديق ببداهة الوجود وقابل بكسبيته، وإلا قعد في فهم مراده قول **السيد**: وهذه الوجوه:

- **إما استدلالات - كما هو الظاهر منها، فإن بداهة التصور صفة خارجة عنه، فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان.**

- **وإما تنبيهات، بناء على ما قيل: أن الحكم ببداهة تصوره بديهي أيضاً، لكن قد يحتاج في الأمور البديهية إلى تنبيه بالنسبة إلى الأذهان القاصرة، انتهى.**

نعم أنكر جماعة **بداهة الوجود**، وقالوا **بكسبيته محتجين بوجوه**:

الأول: أن الوجود: إما نفس الماهية أو زائد عليها، فإن كان نفس الماهية، والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهي، وإن كان زائداً عليها كان عارضاً لها، لأن ذلك معناه، فيكون تابعاً للمعروضات في المعقولية، إذ لا استقلال للعارض بدون المعروض، وهي غير بديهية، فكذا الوجود العارض، بل أولى، لا يقال: الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخارجية التي هي العوارض للماهيات، **ولو سلم**، فالوجود المطلق يكون عارضاً لمطلق الماهية، والكسبيات إنما هي الماهيات المخصوصة، فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضاً

لا يلزم كونه تابعاً للماهيات المكتسبة، **لأنا نقول**: الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء، فيكون تابعاً لها، وهي تابعة للماهيات المكتسبة، فيكون المطلق تابعاً لها بالواسطة، وهذا معنى زيادة التبعية، وكذا مطلق عارض الماهيات المخصوصة لكونه صادقاً عليها غير مقوم لها، فيكون تابعاً لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضاً لها بالواسطة.

الثاني: أن الوجود ولو كان بديهياً لم يستقل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغل العقل بتعريفه بإقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر.

الثالث: أنه لو كان بديهياً لم يختلف العقلاء في بداهته، ولم يفتقر المثبتون منهم إلى الاحتجاج عليها، لكنهم اختلفوا، واحتجوا، فلم يكن بديهياً.

والجواب عن الأول، أنا لا نسلم أن العارض يكون تابعاً للمعروض في المعقولية، بل ربما يعقل العارض دون المعروض، وعدم استقلاله إنما هو في التحقق في الأعيان، **ولو سلم**، فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات، فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب، **لا يقال**: العارض تابع للمعروض في التحقق حيث ما كان عارضاً، فإن كان في الخارج، ففي الخارج، وإن كان في العقل، ففي العقل، وتقرر أن زيادة الوجود على الماهية إنما هي في العقل، والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص، وليس المطلق ذاتياً له حتى يلزم بداهته، بل عارضاً، **لأنا نقول**: ليس معنى العروض في العقل أن لا يتحقق في العقل بدون العروض وقائماً به، كما في العرض الخارجي، بل إن العقل إذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من أحدهما نفس المعقول من الآخر والأجزاء له، بل صادقاً عليه، والوجود المطلق، وإن لم يكن ذاتياً للخاص، لكنه لازم له بلا نزاع، وليس إلا في العقل، إذ لا تمايز في الخارج، فتعقل الخاص لا يكون بدون تعقله، فيكون بديهياً مثله.

وعن الثاني، أن البديهي لا يعرف تعريفاً حدياً أو رسمياً، ولإفائدة تصوره، لكن قد يعرف تعريفاً اسمياً لإفادة المراد من اللفظ تصور المعنى من حيث أنه مدلول لفظ، وإن كان متصوراً في نفسه، ومن حيث أنه مدلول لفظ آخر، وتعريفات الوجود من هذا القبيل.

وعن الثالث، أن الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء، هو الحكم البديهي الواضح، وبداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم بأنه بديهي، فيجوز أن يكون هذا الحكم كسبياً وبديهياً خفياً لا يكون في حكم قولنا: الواحد نصف الاثنين، ويقع فيه الاختلاف، **ويحتاج على الأول إلى الدليل، وعلى الثاني إلى التنبيه**، ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال تنبيهات.

وأنكر جماعة **تصور الوجود**، فقالوا: لا يتصور الوجود أصلاً.

وهو مكابرة في مقابلة القول بأنه **أظهر الأشياء**.

واخترع **الإمام رحمه الله تعالى** لذلك تمسكات.

منها، أنه لو كان متصوراً لكان الواجب متصوراً، إلزاماً للقائلين، أن حقيقته **الوجود المجرد**، **ومعنى التجرد** معلوم قطعاً، ومبناه على أن الوجوه طبيعية نوعية، لا يختلف إلا بالإضافات، وليس كذلك على ما سيأتي.

ومنها، أنه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع أن للنفس وجوداً فيجتمع المثلان.

والجواب، منع التماثل بين «وجود النفس» و«الصورة الكلية للوجود»، على أن الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل ـ كقيام العرض بمحله، وها هنا، **لو سلم** قيام الصورة كذلك، فظاهر أن ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء من أن زيادة الوجود على الماهية إنما هي في الذهن فقط.

وأما الجواب، بأنه يكفي لتصور الوجود وجود النفس ـ كما يكفي لتصور ذاتها نفس ذاتها، فإنما يصح على رأي من يجعل الوجود حقيقة واحدة لا يختلف إلا بالإضافة، وإلا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض لها.

ومنها، أن تصوره بالحقيقة لا يكون إلا إذا علم تميزه عما عداه بمعنى أنه ليس غيره، وهذا سلب مخصوص، لا يعقل إلا بعد تعقل السلب المطلق، وهو نفي صرف لا يعقل إلا بإضافة إلى وجود صور.

والجواب، أن تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه، **ولو سلم**، فالسلب المخصوص إنما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتياً له، **وهو ممنوع**، ولو سلم، **فلا نسلم**، أن النفي الصرف لا يعقل، **ولو سلم**، فالسلب يضاف إلى الإيجاب، وهو غير الوجود.

تلخيص:

ظهر أنه قيل ببداهة الوجود وكسبيته وامتناع تصوره، وأنه قيل ببداهة تصور الوجود وكسبيته وقد علم كل هذا مما قدمناه.

الخامس: من أعجب أحوال الوجود أن العقلاء مع اتفاقهم على أنه أعرف الأشياء، وأن الغالب من حال الشيء أن يتبع ذاته في الجلاء والخفاء، اختلفوا فيه في جهات شتى وأنحاء مختلفة:

فمنها اختلافهم في أنه جزئي أو كلي:

- **فقيل: جزئ حقيقي**، لا تعدد فيه أصلاً، وإنما التعدد في الموجودات بواسطة الإضافات، حتى أن قولنا: وجود زيد وعمرو، بمنزلة قولنا: أنه زيد وأنه عمرو، والحق أنه كلي والوجودات أفراده.

- ومنها اختلافهم في أنه واجب أو ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين إلى أنه واجب على ما ذكرنا، وذلك هو الضلال البعيد، والحق انقسامه إلى القسمين.

- **ومنها اختلافهم في**: أنه عرض أو جوهر، أو ليس بعرض ولا جوهر، لكونهما من أقسام الموجود، وإلا لزم أن يقوم به وجود، وهلم جراً، فيتسلسل، وباقي جوابه، وهذا هو الحق، وفي كلام الإمام ما يشعر بأنه عرض، وبه صرح جمع كثير من المتكلمين، وهو بعيد جداً، لأن العرض: ما لا يتقوم به، بل بمحله المستغنى عنه في تقومه، ولا يتصور استغناؤه في تقومه وتحققه عن الوجود.

- **ومنها، اختلافهم في أنه موجود أولاً.**

فقيل: موجود بوجود هو نفسه، فلا يتسلسل.

وقيل: بل اعتباري محض، لا تحقق له في الأعيان، إذ لو وجد: فإما بوجود زائد، فيتسلسل، أو بوجود هو نفسه، فلا يكون الخلاف الموجود على الوجود وعلى سائر الأشياء بمعنى واحد، لأن معناه في الوجود أنه الوجود، وفي غيره أنه ذو الوجود، ولأنه: إما أن يكون جوهر فلا يقع صفة للأشياء، أو عرضاً فيتقوم المحل دونه، والتقوم بدون الوجود محال، ولأن ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من أنا نعقل الماهية ونشك في وجودها جار بعينه في وجود الوجود، فإنا نعقل الوجود، ونشك في وجوده، فلو وجد لكان وجوده، زائداً ويتسلسل.

وبهذا يتبين بطلان ما ذهب إليه الفلاسفة من أن ماهية الواجب نفس الوجود المجرد، وذلك لأنا بعدما نتصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده في الأعيان، فيكون وجوده زائداً، ويتسلسل، ولا محيص إلا بأن الوجود المقول على الوجودات اعتبار عقلي كما سبق.

وقيل: الوجود ليس بموجود ولا معدوم، بل واسطة على ما سيأتي.

- ومنها، اختلافهم في أن الوجودات الجامعة نفس الماهيات أو زائد عليها ـ كما سبق.

- ومنها، اختلافهم في أن لفظ الوجود: مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الأشعري، أو متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه أصلاً، ومشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون، لكن لا على السواء، وهو الحق، والله أعلم.

* [مبحث في الجوهر وأحكامه]:

ولما كان كثير من مباحث **المتكلمين** ترى في الظاهر أجنية عن العلم بالعقائد الدينية، ويعلم عند تحقيق المقاصد الأصلية أنها نافعة في إيراد الحجج عليها أو دفع الشبه عنها، وذلك كـ«**إعادة المعدوم**»، و«**ثبوت الجزء**»، و«**الخلاء**»، و«**صحة الفناء على العالم**»، و«**جواز الخرق على الأفلاك**»، و«**عدم اشتراط الحياة بالبنية**»، و«**عدم لزوم تناهي القوى الجسمانية**»، ونحو ذلك في إثبات «**الحشر**»، و«**عذاب القبر**»، و«**الخلود في الجنة**»، و«**النار**»... وغير ذلك.

تعرّض هنا لإثبات «**الجوهر الفرد**» و«**حدوثه**»، فقال:

(والجوهر) وهو **عند المتكلمين: الممكن المتحيز بالذات**، أعني: ما يتحيز غير تابع في تحيزه لغيره.

- **فخرج الواجب لانتفاء التحيز عنه.**
- **وخرج العرض لتبعيته في ذلك محله.**

وذلك أنهم قالوا: «الموجود»:

- **إن لم يكن مسبوقاً بالعدم فقديم.**
- **وإن كان مسبوقاً به فحادث.**

و«**القديم**» هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما تقرر من «**حدوث العالم**».

و«**الحادث**»:

- **إما متحيز بالذات، وهو الجوهر بأقسامه.**
- **وإما حال في المتحيز بالذات، وهو العرض.**
- **وإما ما لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز، فلم يعدوه من أقسام الموجود، لأنه لم يثبت وجوده لضعف أدلة المجردات وعدم تمامها على القواعد الإسلامية.**

واستدلال بعضهم على امتناعه بأنه: لو وجد، لشاركه الباري في التجرد، ويحتاج في الامتياز إلى فصل فيتركب، ضعيف جداً؛ لأن الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركيب.

وأما عند **الحكماء الفلاسفة**، فهو: **الممكن الموجود لا في موضوع.**

لأنهم قالوا: «الموجود» في الخارج:

- **إن كان وجوده لذاته ـ بمعنى: أنه لا يفتقر في وجوده إلى شيء أصلاً، فهو الواجب.**

- **وإلا فالممكن.**

و«**الممكن**»:

- **إن استغني في الوجود عن الموضوع، فجوهر.**

- **وإلا فعرض.**

والمراد بـ«**الموضوع**»: محلٌ تقوم الحال فيه **بالصورة الجوهرية**، إنما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض، لأنها وإن افتقرت إلى المحل، لكنها مستغنية عن الموضوع، فإن «المحل» أعم من «الموضوع»، كما أن «الحال» أعم من «العرض» ـ كصفات الباري.

ثم خروج «**الواجب**» عن تعريف «**الجوهر**» حيث قيد «**الوجود**» بـ«**الإمكان**» ظاهر.

قالوا: وكذا إذا لم يقيد مثل «موجود لا في موضوع»، بأن معناه: ماهية إذا وجدت كانت لا في موضوع، وليس «الواجب» بماهية، ووجود زائد عليها.

ومعنى «**وجود العرض**» و«**المحل**»، أن وجوده في نفسه هو وجوده في محله، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، بخلاف «**وجود الجسم**» في المكان، فإنه أمر مغاير لوجوده في نفسه، مترتب عليه، زائل عنه الانتقال إلى مكان آخر.

وتحقيق ذلك، أن ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل الماهية والمجاورة، بل بحيث لا يكون عنها سابق في الوضع، ويحصل للثاني صفة من الأول كملاقاة السواد للجسم تسمى **حلولاً**، والموجود الأول **حالاً**، والثاني **محلاً**، **والحال** قد يكون بحسب التقوم ولا يتحصل للحل بدونه، فيسمى **صورة**، ومحلها **مادة**، وقد يكون بخلافه، فيسمى الحال **عرضاً**، والمحل **موضوعاً**.

ولما كان «**الجوهر**» يطلق على ما يساوي **العين**، وهو ماله قيام بذاته، فيشمل المركب، كالجسم والجزء الصغير المقدار القابل للقسمة وهما لا فعلاً ـ كما قال بعض المتكلمين: إن الجسم مـركب من أجزاء صغيرة المقادير قابلـة للقسمـة وهما لا فعلاً ـ كما هو مذهب ذي

مقراطيس الآتي، وغير المركب، كالجزء الذي لا يتجزأ، وكان المراد به هنا الثاني لا الأول، قيده لبيان المراد منه هنا بقوله:

(الفرد).

وهو ما لا يقبل الانقسام أصلاً ـ أي: لا قطعاً، ولا كسراً، ولا وهماً، ولا فرضاً.

والفرق بينها:

- **أن القطع يفتقر إلى آلة نفاذه، بخلاف الكسر.**

- **ثم إنهما يؤديان إلى الافتراق حساً بخلاف الوهم، فإنه قد لا يؤدي إلى ذلك، بل هو مجرد فرض شيء غير شيء، وقد يوجد للعقل سبب داع إلى اعتباره كاختلاف عرضين أو محاذاتين أو مماستين، وقد لا يوجد.**

وعلى هذا، فالقسمة الفرضية والوهمية بشيء واحد، وهو طريق الأكثرين.

وقد يراد بالقسمة **الوهمية** ما هو من قبيل الوهم في الشيء الجزئي، **وبالفرضية** ما هو من قبيل فرض العقل في الشيء الكلي، وعلى هذا أيضاً، فلا شك أن الجزء لا يقبل شيئاً من هذه الانقسامات، إذ القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء إنما يتصور فيما له امتداد، ما حتى جعلها الحكماء من الأعراض الأولية للكم، والجزء ليس له امتداد، فلا يكون قابلاً للقسمة، وما لا يكون قابلاً للقسمة الفرضية لا يكون قابلاً للقسمة العقلية بطريق الأولى.

فإن قلت: كيف يمتنع قبول لجزء للقسمة الفرضية بمعنى ما للعقل فرضه مع قولهم: إن العقل فرض كل شيء.

قلت: قولهم ذلك كذب غير مطابق للواقع ـ كما نبه عليه بعض المحققين، ألا ترى أنه ليس له أن يفرض الشخص مشتركاً، فكما أن فرض اشتراك الشخص يخرجه عن كونه شخصاً، فكذلك فرض الجزء منقسماً يخرجه عن الجزئية ويجعله شيئاً ذا امتداد، **بل الحق** أنه قد يكون الشيء ممتنعاً في نفسه، ويكون فرضاً ممكناً، وقد يكون فرضه ممتنعاً لنفسه.

فإن قلت: لهم عبارتان:

إحداهما: الجوهر الفرد ـ كما هنا.

والأخرى: الجزء الذي لا يتجزأ.

فهل هما متساويتان؟ وأيتهما أقدم؟

قلت: كلا العبارتين مصطلح للقوم، إلا أن **الأولى مصطلح المتأخرين**، لأن «الجوهر» عندهم مرادف «للعين» ـ كما سبق، **والثانية مصطلح المتقدمين**، وإحداهما مساوية للأخرى.

ولما كان الجوهر الفرد مبتدأ، ونعته، ذكر خبره بقوله:

(حادث).

أي مسبوق وجوده بالعدم، لما تقدم من أدلة «**حدوث العالم**»، وكل جزء من أجزائه التي هو فرد منها، وأقامه مُقام ثابت المقصود هنا لاستلزامه له، بخلاف العكس، ولئلا يتوهم أن أدلة إثباته تامة عندنا، ثم نبه على اللازم المراد هنا بقوله:

(عندنا): معاشر المتكلمين مطلقاً: سنيين كانوا أو لا، وهو معمول قُدم على عامله، وهو قوله: **(لا ينكر)**

هو، أي: الجوهر الفرد، للحصر، بمعنى أن ثبوته وتركب جميع الأجسام منه مع تناهي آحاده فيها ليس إلا **عندنا**، خلافاً **للحكماء الفلاسفة**، فإن المشائين منهم ذهبوا إلى تركبها من «الهيولي» و«الصورة»، **والإشراقيين** منهم ذهبوا إلى أنها «**بسائط**» في أنفسها ـ كما هي عند الحس، وليس فيها تعدد أجزاء أصلاً، وإنما تقبل الانقسام ـ بذاتها، ولا تنتهي إلى حد لا يبقي لها قبول الإنقسام كما هو شأن مقدورات الله تعالى.

واعلم أن **للمتكلمين** في تركب الجسم من أجزاء لا يتجزأ طريقين:

إحداهما: إثبات أن قبول الانقسام مستلزم لحصول الأقسام.

وتقريره: أن كل جسم فهو قابل للانقسام، وكل ما هو كذلك، فأقسامه حاصلة بالفعل، لوجوه:

الأول: أن القابل للانقسام لو لم يكن منقسماً بالفعل واحداً في نفسه ـ كما هو عند الحس ـ لزم قبول الوحدة الانقسام، واللازم باطل، إذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام.

وجه اللزوم: أن الوحدة -حينئذٍ ـ تكون عارضة كذلك القابل حالة فيه سواء جعلت لازمة له أو غير لازمة ضرورة أن الوحدة ليست نفسه ولا جزءاً منه، وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة أن الحال في كل جزء غير الحال في الآخر.

وأجيب، بأن الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الأعراض السارية التي تنقسم لانقسام المحل.

الثاني: أنه لو كان واحداً لكان تقسيم الجسم وتفريق أجزائه إعداماً له ضرورة أنه إزالة لهويته الواحدة وإحداث الهويتين أخريين، واللازم باطل، للقطع بأن شق البعوض البحر بإبرته ليس إعداماً له وإحداثاً لبحرين آخرين.

وأجيب، بأنه إن أريد **بالبحر** ذلك المانع ما له من الاتصال، فلا خفاء في انعدامه عند عروض الانفعال، وإن أريد نفس ذلك الماء من غير اعتبار بالاتصال، فليس في الشق زوال بحر ولا حدوث بحرين، وهذا أنسب لقواعدهم حيث يقولون: إن القابل للشيء يجب أن يكون باقياً عنده مجتمعاً معه، فإن نقل الكلام إلى المادة بأنها: **إن كانت** متعددة فهو المرام، **وإن كانت** واحدة، فإن بقيت بعد الانقسام كذلك، فظاهر البطلان، للقطع بأن ما هو محل لهذه الصورة غير ما هو محل للصورة الأخرى، وإن صارت متعددة، فقد انعدمت الأولى ضرورة، ولزم انعدام الجسم بمادته وصورته جميعاً، وبطلت قاعدة اجتماع القابل مع المقبول، **فلا محيص إلا بأن يقال**: المادة استعداد محض ليست في نفسها واحدة ولا كثيرة، ولا متصلة ولا منفصلة.

الثالث: أن الأقسام لو لم تكن حاصلة بالفعل متميزة بعضها عن البعض، لما اختلفت خواصها ضرورة، واللازم باطل، لأن مقطع النصف غير مقطع الثلث، وكذا الربع والخمس،

وغيرهما، فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف متميزاً عن الذي هو مقطع الربع، وهكذا غيره.

وأجيب، بمنع الملازمة، فإن اختلاف الخواص إنما حصل بعد فرض الانقسام، وذلك أن النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك، إضافات واعتبارات، يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام، وكذا مقاطعها، فإن ادعى أن ما هو قابل لأن يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متميز بالفعل عما هو قابل لأن يكون مقطع الربع مثلاً فهو نفس المتنازع.

وحاصله، أنه لا امتناع في اتصاف الأجزاء الفرضية بالصفات الحقيقية ـ كالضوء والظلام في القمر، فضلاً عن الاعتبارية.

لا يقال: الانقسامات عندهم غير متناهية، وهو يستلزم لا تناهي الأقسام، وما لا نهاية له لا يتصور له نصف أو ثلث أو ربع أو غيرهما.

لأنا نقول: إنما يمتنع ذلك فيما هو متناه بحسب كميته المتصلة أو المنفصلة، وأما فيما هو متناهي المقدار لكنه قابل لانقسامات غير متناهية فلا وإنما يمتنع لو كانت هناك أقسام بالفعل غير متناهية بالعدد، وليس كذلك؛ إذ ليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية أنه ممكن خروجها من القوة إلى الفعل، بل أنه من شأنه وقوته أن ينقسم دائماً، ولا ينتهي انقسامه إلى حد لا يمكن انقسامه ـ كما أن مقدورات الله تعالى غير متناهية، بمعنى أن قدرته لا تنتهي إلى حد لا يكون قادراً على أزيد منه، فليعتبر حال قابلته الجسم للانقسام إلى الأجزاء بحال فاعلية الباري تعالى للأشياء، على أن ما ذكر لو تم، فإنما يدل على تناهي الانقسامات، لا على حصول الأجزاء بالفعل.

والطريق الثاني، إثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام أصلاً ـ على ما مر.

فإن قلت: المطلوب إنما هو إثبات تركب الجسم من أجزاء، كل واحد منها لا يتجزأ، وإثبات الجوهر الذي لا يقبل الانقسام في الجسم لا يستلزم تركبه منه.

قلت: نعم، إلا أنه يكفي بدفع ما تدعيه **الفلاسفة** من امتناعه على أن بعض الوجوه المذكورة ربما يفيد أصل المطلوب.

وبالجملة، فلهم في هذا الطريق مسالك ـ كما قال السعد:

- منها ما ينبني على أن قبول الانقسام يستدعي حصول الأقسام بالفعل، وفيه وجوه:

الأول: أن الله تعالى قادر على أن يخلق في أجزاء الجسم بدل اجتماعها الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع أصلاً، وذلك لأن نسبة القدرة إلى الضدين على السواء، وإذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزأ، إذ لو كان قابلاً للتجزئ لكان الاجتماع باقياً، وهو محال.

الثاني: أنه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزأ، لما كان الجبل أعظم من الخردلة، لأن كلاً منهما حينئذٍ يكون قابلاً لانقسامات غير متناهية، فتكون أجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل، وهو معنى التساوي.

فإن قيل: غايته لزوم الاستواء في عدد الأجزاء بأن تكون أجزاء كلُ منهما غير متناهية العدد وهو غير محال، والمحال استواء مقداريهما، وهو غير لازم.

وأجيب، بأن الاستواء في الأجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة أن تفاوت المقادير إنما هو لتفاوت الأجزاء، بمعنى أن ما يكون مقداره أعظم.

وقد يقرر هذا الوجه بحيث لا ينبني على استلزام قبول الانقسام حصول الأقسام، وهو أنه لو كان كل من السماء والخردلة قابلاً للانقسام من غير انتهاء إلى ما لا يقبل الانقسام أصلاً كانت الأجزاء الممكنة في كل منهما مساوية للتي في الآخر، وأمكن أن يفرض من الخردلة صفائح تغمر وجهي السماء بل أجزاء تغمر الوجهين، وتملأ ما بين السطحين، وبطلانه ضروري.

وجوابه بعد تسليم بطلان ما سبق، أن ليس معنى «**قبول الانقسامات الغير المتناهية**»: إمكان خروجها من القوة إلى الفعل، فمن أين يلزم إمكان حصول أقسام لا نهاية لها، وإمكان انفصالها.

الثالث: أنه لو لم ينته انقسام الجسم إلى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لزم أن يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناه في القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد.

- ومنها ما ينبني على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات متتالية وهو وجه واحد.

تقريره، أن وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بأن الماضي فيها ما ليس بموجود الآن، بل حين كان حاضراً، والمستقبل إنما يصير موجوداً حين يصير حاضراً، فالموجود منها هو الحاضر لا غير، وهو لا يقبل الانقسام، وإلا لكان شيء منه قبل أو بعد لكونه غير قارّ الذات، فلا يكون بتمامه حاضراً، **هذا خلف.**

أو يقول: لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع أجزاء، فيكون قار الذات، **هذا خلف،** وإذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة بمعنى أن كل جزء منها واقع في جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم، وهـو الـمطلوب.

ثم إذا حاولنا إثبات ما هو المقصود.

قلنا: الحاضر يحصل عقيب انقضائه جزء آخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة، وهكذا إلى أن ينتهي، فإذن ـ الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ.

أو قلنا: كل جزء من الحركة حاضر حيناً ما، فهو غير منقسم بالضرورة، وكل جزء منها غير منقسم، وهو معنى تركبها من أجزاء لا يتجزأ، فكذا المسافة لانطباقها عليها، وقد يستعان في ذلك بالزمان، لأن عدم الاستقرار فيه أظهر، حتى كأنه نفس ماهيته، ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تخلل سكون أو لزوم وقوع أي جزء منها في زمان قابل للانقسام، فيقال: الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو بالفرض، **لأن معناه:** صحة فرض شيء غير شيء، وهذا ينافي عدم استقراره الذاتي.

ثم إنه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة، فيكونان كذلك.

والحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان، ويجعلون الموجود من الحركة هو التوسط بين المبتدأ والمنتهى، ويجعلون حالهما في قبول الانقسام كحال الأجسام.

- ومنها ما ينبني على أن محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام، وهو وجوهٌ:

الأول: أن النقطة موجودة لأنها طرف الخط الموجود، وطرف الموجود موجود بالضرورة، ولأنها شيء به تتماس الخطوط، وتماسهما بالعدم الصرف محال، ولأنها ذات وضع ـ أي يشار إليها إشارة حسية بأنها تتناول المعدوم، وهذا محال.

ثم إنها:

- إما أن تكون جوهراً، كما هو رأي المتكلمين.

- أو عرضاً، وحينئذٍ يفتقر إلى جوهر يحل فيه بالذات إن لم يجوز قيام العرض بالعرض، أو بالواسطة إن جوزناه، وذلك الجوهر يمتنع أن يكون منقسماً، وإلا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل، هذا خلف، فأياً ما كان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام، وهو المطلوب.

الثاني: أنا إذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي ما مسته بجزء لا يقبل الانقسام، وإلا لكان في سطح الكرة خط مستقيم أو سطح مستو، فلا تكون الكرة كرة حقيقة هذا خلف، فذلك الجزء إما جوهر وهو المطلوب أو عرض وفيه المطلوب، ثم إذا أردنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها من أجزاء لا يتجزأ، وفيه يتم المقصود.

والقول بامتناع الكرة أو السطح أو تماسهما مكابرة ومخالفة لقواعدهم.

الثالث: أنه إذا قام خط على خط في أحد جانبيه، لقيه بجزء لا ينقسم، ثم إذا مر عليه إلى الجانب الآخر ظهر تألفه من أجزاء لا تتجزأ ضروروة أن ما يقع عليه غير المنقسم غير منقسم.

الرابع: أنه برهن **إقليدس** على أن الزاوية الحاصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة أصغر ما يمكن من الزوايا، فبالضرورة لا يقبل الانقسام، وإلا لكان نصفها أصغر منه، فذلك الأمر غير المنقسم: إما جوهر، أو حال، وفيه المطلوب.

والحكماء يزعمون أن انقسام الحال بانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان ـ كالبياض في الجسم، والنقطة إنما تحل في الخط من حيث أنها نهاية له لا سارية فيه، وكذا الخط في السطح، والسطح في الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان.

والحق، أن حديث الكرة والسطح قوي، وتماسهما بجوهريهما ضروري، والقول بأن موضع التماس مستقيم بالعرض يخالف قواعدهم، لأن معناه: صحة فرض شيء غير شيء، وهذا في النقطة محال؛ إذ به تصير خطاً أو سطحاً مستوياً ضرورة الانطباق على السطح المستوي، وعند زوال التماس من ذلك الموضع إلى موضع آخر تصير الكرة من ذوات الأضلاع، على أن النقطة عندهم إنما هي النهاية للخط، فلا يوجد في الكرة بالفعل.

فإن قلت: المتكلمون القائلون بتركب الجسم من الجواهر الفردة المتناهية، غاية ما لزم من أدلتهم لو تمت: إثبات تركب الجسم من جواهر فردة، ولم يلزم منها أن تلك الجواهر متناهية ـ كما هو مدعاهم.

قلت: لهم غير هذه الأدلة أدلة أخرى تفيد تناهي تلك الجواهر في مقابله لازم قول النظام بعد تناهيها ـ كما يعلم مما يأتي، **وذلك من وجوه**:

الأول: أنها محصورة بين حاصرين، وكل ما هو كذلك عدداً كان أو مقداراً فهو متناه بالضرورة.

الثاني: أن لا تناهي الأجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك إلى غاية ما من المسافة لتوقفه على قطع نفسها، وهلم جراً، إلى ما لا يتناهى، وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان، وقد يعبر عن هذا الوجه بأنه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمان متناه.

ويقرر، بأن عدم تناهي أجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي أجزاء الحركة المنطبقة عليها، وهو يستلزم عدم تناهي أجزاء الزمان المنطبق على الحركة.

الثالث: أنه يستلزم امتناع لحوق السريع البطيء إذا ابتدأ الحركة بعده، لأنه إذا قطع جزءاً فالبطيء أيضاً قطع جزءاً، إذ لا أقل، مع أنه كذلك لأنه حينئذٍ يكون ذكر السرعة لغواً، ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله إلى غاية ما، ولا يخفى أن هذا الوجه حازهما، أو كانت الأجزاء متناهية.

وأن الوجوه الثلاثة إنما تنتهض **على من يقول** بلا تناهي الأجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم، وفيما يكون بين كل طرفين من أطرافه من جهاته، **وأما على القول** بلا تناهيها في مجموع الامتدادات، وفيما بين جميع الأطراف والجهات، فلا، إلا إذا بين تناهي عدد الامتدادات.

الرابع: أنا نفرض اجتماع ثمانية من الأجزاء بحيث يصير المركب منها طويلاً عريضاً عميقاً منقسماً في الأقطار الثلاثة متقاطعاً امتداداته على الزوايا القائمة، فبالضرورة يكون قسماً مع تناهي أجزائه، ثم إذا جاز لنا بيان تناهي أجزاء كل جسم متناهي المقدار اعتبرنا نسبة حجمه إلى حجمه فكانت نسبة متناه إلى متناه، لكن نسبة الحجم إلى الحجم نسبة الأجزاء إلى الأجزاء إذ بحسبها يكون المتناهي إلى المتناهي نسبة المتناهي إلى غير المتناهي، وهو محال.

فإن قيل: مذهب النظام أن الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد، وإنما يكون في ضمن الجسم، وكل جسم فمن جواهر غير متناهية.

قلنا: نفرض الكلام في ثمانية أجزاء من الجسم الخامس، أنه لما كان الحجم والمقدار بحسب الأجزاء، فلو كانت الأجزاء غير متناهية، لزم في كل جسم أن يكون غير متناهي الحجم، واللازم ظاهر البطلان.

والمشهور عن القائلين **بلا تناهي الأجزاء** في التفصي عن حديث زيادة الحجم، ولحوق السريع البطيء، **أمران**:

أحدهما: القول بالتداخل، وهو أن ينفذ أحد الجزئين في الآخر فيلاقيه بأسره بحيث يصير حيزهما واحداً وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الأجزاء، فلا يلزم من تناهي الأجزاء أن يكون الحجم غير متناه، ولا أن يكون بإزاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان ليلزم عدم تناهيهما.

وثانيهما: القول **بالطفرة**، وهو أن **يتحرك المتحرك حداً من المسافة ويحصل في حد آخر من غير محاذاة و ملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة الأجزاء**، وحينئذٍ لا يلزم امتناع أن يصل المتحرك إلى غاية ما، أو يلحق السريع البطيء، وكلا الأمرين باطل بالضرورة:

- أما التداخل، فلأن حاصله تساوي الكل والجزء في العظم.

- وأما الطفرة، فلأن معناها يؤول إلى قطع مسافة من غير حركة فيها، وقطع الأجزاء بها.

ومن **الشواهد الحسية لبطلانها**، أنا نمد القلم، فيحصل خط أسود من غير أنه يبقى في خلاله أجزاء بيض، وليس ذلك لفرط اختلاط الأجزاء البيض بالسود بحيث لا تمتاز عند الحس، لأن الأجزاء الممسوسة أقل من المطفور عنها بكثير، بل لا نسبة لها إليها لكونها غير متناهية، فينبغي أن يقع الإحساس بالبيض.

وقد يستدل على **نفي التداخل**، بأنه:

- إن كان بالأسر بمعنى أن يلاقي الجزء بكليته الجزء الآخر بحيث يصير حيزهما واحداً، لم يكن الوسطاني حاجزاً للطرفين عن التماس، وبقي الإشكال بالنظر إلى الأجزاء المتماسة، بل لو وقع ذلك في جميع الأجزاء لم يحصل هناك حجم وتأليف وامتداد في الجهات، فلم يحصل الجسم.

- وإن كان بالأسر، وذلك بأن يلاقي الجزء الآخر، ويداخله بشيء دون شيء، لزم التجزؤ ولو بالفرض مع بقاء الإشكال بحاله.

قال السعد: واعلم أن **النظّام** لم يقل بتأليف الجسم من أجزاء غير متناهية، لكنه لما قال بالجزء، ونظر في أدلة نفيه ـ سيما **ما** يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس بتفكك الرحى ونحوه ـ اضطر إلى الحكم بأن **كل جزء فهو قابل للانقسام لا إلى نهاية**، ولما كان من مذهبه **أن حصول الأقسام من لوازم قبول الانقسام**، لزمه القول بلا تناهي الأجزاء، فاضطر في قطع المسافة وطوق السريع البطيئ إلى الطفرة، فاشتهر التشنيع **بطفرة النظام**، وتفكك **رحى أهل الكلام**.

فإن قيل: المذكور في كتب **المعتزلة**، أن الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة، ونحو ذلك من الأعراض.

قلنا: نعم ـ إلا أن هذه عنده جواهر لا أعراض.

وتحقيق ذلك ـ على ما **لخصنا** من كتبهم ـ **أن مثل** «الأكوان» و«الاعتقادات» و«الآلام» و«اللذات» وما أشبه ذلك أعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقاً، **وأما** «الألوان» و«الأضواء» و«الطعوم» و«الروائح» و«الأصوات» و«الكيفيات الملموسة» من الحرارة والبرودة وغيرهما، **فعند النظام جواهر بل أجسام حتى صرح بأن كلاً من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة.**

ثم إن تلك «الأجسام» إذا اجتمعت وتداخلت صارت **الجسم الكثيف** الذي هو الجماد.

وأما **الروح** فجسم لطيف هو شيء واحد.

و**الحيوان** كله من جنس واحد.

وعند **الجمهور كلها أعراض**، إلا أن الجسم عند **خراز بن عمر والحسين بن النجار** مجموع من تلك الأعراض، وعند **الآخرين** جواهر مجتمعة تحلها تلك الأعراض.

فما وقع في «**المواقف**» من أن الجسم **ليس** مجموع أعراض مجتمعة: **خلافاً للنظام والنجار**، **ليس** على ما ينبغي، **والصواب** مكان النظامِ خراز ـ على ما في سائر الكتب.

ويمكن **أن يقال**، الكلام فيما هو **جسم** اتفاقاً ـ أعني: المتحيز الذي له الأبعاد الثلاثة، **والنظام** يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو **ذلك** مما هو من قبيل الأعراض في الواقع، وإن كان هويسميها جواهر، **بل** أجساماً، فيوافق **النجار** في المعنى، ويخالف **القوم**، إلا أن الاحتجاج عليها بأن العرض لا يقوم بذاته، بل لا بد من الانتهاء إلى جوهر يقومه، **ولهما** بأن الجواهر متماثلة والأجسام مختلفة، فلا يكون جواهر، ربما لا ينتظم على رأي **النظام**، حيث يزعم أن كلاً من تلك الأمور كالسواد مثلاً جسم مؤلف من جواهر متماثلة في أنفسها قائمة بذواتها وإن لم تكن مماثلة للجواهر الأخر، كالحلاوة أو الحرارة مثلاً، وبهذا يظهر أن الاحتجاج، **بأن الأجسام باقية والأعراض غير باقية**، لا ينتهض عليه مع أن بقاء الأجسام غير مسلم لديه.

وأما الجواب بمنع تماثل الجواهر، فجدلي لا يتأتى على مذهب المانعين، حتى لو قصد الإلزام تم المرام، **والأقرب منع اختلاف الأجسام بحسب الذات، بل بحسب العوارض المستندة إلى إرادة القادر المختار**، والاختلاف إنما هو مذهب **النظام**، وحينئذٍ يندفع ما ذكر في «**المواقف**» من أنه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن أن يجعل جملة من الأعراض داخلة في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائداً إليها.

ولا أدري كيف ذهل عما في هذا «**الملخص**» من الوقوع في ورطة أخرى هي عدم بقاء الأجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة الأعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل.

ويجاب عن إشكال قطع المسافة المعينة، بأنه إنما يتوقف على زمان غير متناهي الأجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة، وهو على جزء من المسافة، وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان، لأنه المحدود من الحركة، والزمان يشتمل على أجزاء غير متناهية ـ كالجسم المتناهي، وهذا كما أن المسافة المعينة يحتمل عند **الفلاسفة** الانقسام إلى غير النهاية، ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع أن قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها، وهلم جراً إلى ما لا يتناهى، وذلك لأن كلاً من الحركة والزمان المحدودين أيضاً قابل للانقسام إلى غير النهاية.

ويدفع، بأن ما يوجد شيئاً فشيئاً من بداية إلى نهاية، فامتناع كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة، والقول به ضلال عن طريق الحق، بخلاف قبوله الانقسام إلى غير النهاية بالمعنى الذي ذكروه على ما مر.

فإن قيل: هذا ليس بمشبه لبرهان قطع المسافة، بل رجوع إلى برهان المحصور بين حاصرين.

قلنا: نعم ـ إلا أن هذا لما كان فيما له امتداد طولي فقط، كالحركة والزمان، في غاية الظهور، بين به حال الجسم.

فإن قلت: هذه أدلة مثبتي الجزء الذي لا يتجزأ فما أدلة الفلاسفة على نفيه؟

قلت: لهم أدلة كثيرة على نفيه ترجع مع كثرتها إلى عدة أصول، يتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال، فلذا جعلت بمنزلة الطرق، وأشير في عنوان كل منها إلى وجه الضعف، ومورد المنع:

- **فمنها ما ينبني على أن تعدد جهات الشيء ونهاياته يستلزم الانقسام في ذاته، وهي وجوه:**

الأول: أنه لو وجد الجزء الذي لا انقسام فيه أصلاً لتعددت جهاته ضرورة، فتتعدد جوانبه وأطرافه، لأن ما منه إلى اليمين غير ما منه إلى اليسار، وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف، فلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه، وهو محال.

الثاني: أنه إذا انضم جزء إلى جزء:

- **فإما أن يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد، فيلزم أن لا يحصل من انضمام الأجزاء حجم ومقدار، فلا يحصل جسم.**

- **أو لا، بالكلية، بل شيء دون شيء، فيكون له طرفان، وهو معنى الانقسام.**

الثالث: أذا تماست ثلاث أجزاء على الترتيب، بأن يكون واحد منها بين اثنين، فالوسطاني:

- **إما أن يمنع الآخرين عن التلاقي والتماس، فيكون وجهه الذي يلاقي أحدهما غير الذي يلاقي الآخر، فينقسم.**

- **وإما أن لا يمنعهما، فلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم ومقدار، وهكذا في الثالث والرابع، فلا يحصل الحجم.**

الرابع: أنا نفرض صفيحة من أجزاء لا تتجزأ، بحيث يكون لها الطول والعرض فقط، فإذا أشرقت عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضيء غير الوجه الآخر، فينقسم.

الخامس: أنه إذا وقع جزء لا يتجزأ على ملتقى جزئين آخرين، لزم انقسام الثالث.

أما الملازمة، فإن التماس بينه وبين كل منهما إنما يكون بالبعض، أي يكون شيء منه مماساً لشيء من هذا، وشيء آخر مماساً لشيء من ذاك، إذ لو ماس أحدهما بالكلية لكان عليه لا على الملتقي.

وأما بيان حقيقة الملزوم، فبوجوه:

الأول: أن نفرض الجزء على الملتقي، وفيه مناقشة لا تخفى.

الثاني: أن يتحرك من جزء إلى جزء، فاتصافه بالحركة إنما يكون عند كونه على الملتقى لا على الأول، إذ لم يبتدئ بحركة، ولا على الثاني، إذ قد انقطعت.

الثالث: أن يفرض خطاً من أربعة أجزاء:

- **فوق الأول جزء.**

- **وتحت الرابع جزء.**

ثم تعرض مرور الفوقاني والتحتاني على الخط بحركة على السواء مع اتفاق في الابتداء- أي تكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطؤ، ويكون ابتداؤهما معاً، فبالضرورة يتحاذيان على ملتقى الثاني والثالث، أي حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى، والتحتاني تحته.

الرابع: أنا نفرض خطاً من خمسة أجزاء:

- **فوق الأول جزء.**

- **وفوق الخامس جزء.**

- **ثم أخذا معاً في حركة على السواء إلى حد الالتقاء.**

فبالضرورة يكون ذلك في وسط الخط - أعني: الجزء الثالث، فيكون هو ملتقاهما من تحت.

ولا يخفى أن هذه البيانات إنما تتم على **من يجوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد**، ثم حركته على الإطلاق، ثم حركته على الأنحاء المخصوصة المؤدية إلى المحال.

وأما ما ذكر في **بعض كتب المعتزلة** من أن الوجوه المذكورة إنما تدل على الانقسام بالوهم، ونحن نعني بالجزء ما لا ينقسم بالفعل، فرجوع إلى **مذهب ذمقراطيس**.

- **ومن طرق الاحتجاج على نفي الجزء الذي لا يتجزأ ما ينبني على أن تفاوت الحركتين بالسرعة والبطؤ ليس لتخلل سكنات من أجزاء الحركة البطيئة.**

إما لكونه مستحيلاً في نفسه بما ذكر عليه من الدليل، **وإما** لاستلزامه أمراً معلوم الانتفاء قطعاً، كتفكك آخر الجزء الذي في غاية الاستحكام لحظة فلحظة، ثم التئامها، وكتخلف المعلول عن العلة، أو تحققه بدونها حيناً فحيناً.

بيان ذلك، أنا نجد المتوافقين في الأخذ والترك قد يتفاوتان في المسافة، فيحكم بأن الذي قطع مسافة أطول أسرع حركة، والآخر أبطأ، فلو كانت المسافة من أجزاء لا تتجزئ فقد قطع السريع جزءاً، **إما** أن يقطع البطيء جزئين متساويين، أو أكثر، فأبعد أو أقل، فينقسم الجزء، فلم يبق إلا أن يكون له في خلال حركاته سكنات.

ولما كان هذا **غير ممتنع عند المتكلمين بل مقرراً**، عرضنا عنه إلى ما لا يكون تخلل السكنات فيه مستلزماً لما هو معلوم الانتفاء، كتفكك أجزاء الجسم الذي هو مثل في التشدد والاستحكام، كالحجر الذي لو تفككت أجزاؤه لتناثرت ـ كالزنجار، أو كان له شعور بذلك، بل تبطل حياته وحركته عند الأكثرين ـ كالإنسان، أو الذي ذهب جمع من العقلاء إلى امتناع تفككه كالفكك، وكوجود العلة بدون المعلول في حركة الشمس مع سكون الظل ووجود المعلول بدون علته في حركة الدلو إلى العلو مع سكون، مثل الكلاب فيما إذا فرضنا عمقها مائة ذراع مثلاً، وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعاً، وعلى طرفه الآخر دلو، ثم شددنا كلاباً على طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعاً، أرسلناه في البئر، بحيث وقع الكلاب في الحبل الأول على طرفه المشدود في الخشبة، ثم خرزناه في رأس البئر، فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط، والدلو من الأسفل معا، وكذا انتهاؤهما إلى رأس البئر، وقد قطع الدلو مائة ذراع، والكلاب خمسين، مع أن حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو، فلو كان له سكنات في خلال حركته، لزم وجود المعلول بدون علته التامة.

- ومن تلك الطرق أيضاً ما ينبني على أصول هندسية لا سبيل إلى إثباتها إلى على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر في البراهين المذكورة في كتاب إقليدس، ولهذا كان وجوه هذا الطريق كثيرة جداً، ولنذكر عدة منها:

الأول: أن يمكن لنا أن نعمل على كل خط شيئاً مثلثاً متساوي الأضلاع، ولا يتصور ذلك في الخط المركب من جزئين إلا بأن يقع جزء على ملتقى الجزئين، وقد عرفت أنه يوجب انقسام الثلاثة.

الثاني: أن كل زاوية قائمة يمكن تنصيفها، فيلزم تجزؤ الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية.

الثالث: أن كل خط فإنه يمكن تنصيفه، ففي المركب من الأجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط، وقد بين ذلك في الهندسة بأن يعمل على ذلك الخط مثلث متساوي الأضلاع، ثم تنصف الزاوية التي يؤثرها ذلك الخط بخط واصل منها إليه، فيكون على منتصفه، وبين تنصيف الزاوية بأن يجعل خطاها متساويين، ثم يوصل من طرفيهما بخط يكون وتراً لها، ويعمل عليه من الطرف الآخر مثلث متساوي الأضلاع، ثم يخرج خط من زاوية المثلث الأول إلى زاوية المثلث الثاني مار بخط الذي هو وتر لهما، فتنصف الزاوية، وبين عمل المثلث المتساوي الأضلاع على الخط بأن يرسم ببعده دائرتان يكون كل من طرفي الخط مركز الواحدة منهما، فيتقاطعان لا محالة، فيخرج من كل من المركزين خط إلى نقطة مقاطع الدائرتين ليحصل مثلث متساوي الأضلاع لكونها أنصاف أقطار الدائرتين المتساويتين، هذا ولكن لا سبيل إلى إثبات الدائرة على القائمتين بالجزء على ما ستعرفه.

الرابع: أن كلاً من «الدائرة» و«الكرة» **ممكن، بل متحقق:**

- أما الدائرة، فلأنا نتخيل على السطح المستوي خطاً مستقيماً متناهياً يثبت أحد طرفيه ويديره حول طرفيه الثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول، فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك، وفي باطنه نقطة من الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة إلى ذلك المحيط به متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي أردناه، ولا نعني بالدائرة إلا ذلك السطح أو الخط المحيط.

- وأما الكرة، فلأنا إذا أثبتنا قطر الدائرة ـ أعني: الخط الخارج من المركز إلى المحيط في الجهتين، وأدرنا نصف الدائرة على ذلك الخط إلى أن يعود إلى وضعه الأول، حصل سطح مستدير محيط بجسم في باطنه نقطة، جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح متساوية، ولا نعني بالكرة إلا ذلك الجسم المحيط أو السطح المحيط.

ثم إن كلاً من «**الدائرة**» و«**الكرة**» ينافي كون الأجسام والخطوط والسطوح من أجزاء لا تتجزأ، أما الدائرة فلأنها لو كانت من أجزاء لا تتجزأ فإما أن يكون ظواهر الأجزاء متلاقية كبواطنها، أو لا:

فعلى الأول، إما أن يكون بواطنها أصغر من الظواهر، فينقسم الجزء، أو لا، فيتساوى في المساحة باطنا الدائرة ـ أعني: المقعر ظاهرها، أعني: المحدب، وهو باطل بالضرورة وإن شئت فبالبرهان، وذلك يستلزم تساوي جميع الدوائر المخالطة لها التي يقرب المركز، وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيطة بجميع الأجسام، وبطلانه ضروري، واللازم بين، لأن التقدير تساوي الظاهر والباطن من كل دائرة، وباطن المحيط يساوي ظاهر المحاط بحكم الضرورة، وبحكم أن بإزاء كل جزء من المحيط جزء من المحاط، لأنه لا أصغر من الجزء، ولا فرج بين ظواهر الأجزاء.

وعلى الثاني، وهو أن يكون ظواهر الأجزاء غير متلاقية، يلزم انقسام الجزء لأن، غير الملاقي غير الملاقي، وأيضاً، فما عنها من الفرج إن لم يسع كل منها جزءاً لزم انقسام الجزء، وإن وسعه لزم كون الظاهر ضعف الباطن، والحس يكذبه.

وأما الكرة، فلأنها لو كانت أجزاء لا تتجزأ فالمدار الذي يلاصق المنطقة التي هي أعظم الدوائر المتوازية على الكرة: إما أن يكون بإزاء كل جزء من المنطقة جزء منه، فيلزم تساويهما، وهكذا جميع ما يوازيهما، حتى حول القطب، وبطلانه ظاهر، أو أقل من جزء، فيلزم انقســام الــجزء.

وإذا تقرر هذا، فقد انتظم أنه كلما صح القول بالدائرة أو الكرة، لم يصح القول بالجزء

لكن المقدم حق، أو كلما صح القول بالجزأ لم يصح القول بهما، لكن الثاني باطل، ولا خفاء في أن ما ذكروا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم، لا يفيد إمكان المفروض فضلاً عن تحققه، **ولو سلم**، فإنما يصح لو لم يكن الخط والسطح من أجزاء لا تتجزأ؛ إذ مع ذلك، تمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتأديها إلى المحال.

الخامس: برهان **إقليدس** في «**شكل العروس**» على أن كل مثلث قائم الزاوية، فإن مربع وتر زاويته القائمة مساوٍ لمربعي ضلعيها ـ بمعنى: أن الحاصل من جزئه في نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين في نفسه، فإذا فرضنا كلاً من الضلعين عشرة ـ مثلاً، كان مجموع مربعيهما مائتين، فيكون الضلع الآخر ـ أعني: وتر القائمة جزء المائتين، وهو أكثر من أربعة عشر، لأن مجذورها مائة وستة وتسعون، وأقل من خمسة عشر، لأن مجذورها مائتان وخمسة وعشرون، وكذا في كل ما لا يكون لمجموع مربعي الضلعين جذر منطبق.

السادس: نفرض خطاً من جزئين فتضع فوق أحدهما جزءاً، فيحصل زاوية قائمة، فوترها يجب أن يكون أقل من الثلاثة وأكثر من الاثنين لما بين إقليدس من أن وتر القائمة أقل من مجموع ضلعيها وأكثر من كل منها.

السابع: نفرض مربعاً من أربعة أجزاء، فقطره خط يحصل من الجزء الأول من الخط الأول، والثاني من الثاني، والثالث من الثالث، والرابع من الرابع:

– فإن كانت متلاقية، كان القطر مساوياً للضلع، ويبطله شكل العروس.

– وإن كان عنها فرج، ولا يكون إلا ثلاثاً، فإما أن يسع كل منها جزءاً، فيكون القطر كالضلعين سبعة أجزاء، وهو باطل بالشكل الحماري، أو أقل، فينقسم الجزء، ولما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضامها على غاية ما يمكن يظهر امتناع أن يقع الفرج فميا بين بعض الأجزاء دون البعض.

– ومن تلك الطرق ما ينبني على مقدمات هي بصدد المنع، وهي وجوه:

الأول: لو كان الجسم من أجزاء لا يتجزأ، لكان الجزء ذاتياً له، متعقلاً قبل تعقله بين الثبوت له غير مفتقر إلى البيان، ولا منكر عند كثير من العقلاء.

ورُدّ، بأن ذلك إنما هو في **الأجزاء العقلية** ـ كالأجناس والفصول، ومع ذلك فبشرط تعقل الماهية بحقيقتها، وأما **الجزء الخارجي**، فقد يفتقر إلى البيان ـ كالهيولى والصورة عندكم، وكذا العقلي، إذا لم تتصور الماهية بحقيقتها، كجوهرية نفس وتجردها.

الثاني: لو وجد الجزء لكان متناهياً ضرورة، فكان متشكلاً كرة أو مضلعا، لأن المحيط به: إما حد واحد أو أكثر، وكل منها يستلزم الانقسام، وأما المضلع فظاهر، وأما الكرة، فلأنه لا بد عند انضمام الكرات من تخلل فرج يكون كل منها أقل من الكرة.

ورد بعد تسليم تشكل الجزء، بأن ذلك إنما هو في الأجسام الكروية دون الأجزاء.

الثالث: لا شك أن كل جسم يصير ظله مثليه في وقت ما، وحينئذٍ، تكون بالضرورة نصف ظله نصفه، فظل الجسم الذي ظله أجزاء وتر يكون شفعاً له نصف، هو ظل نصف ذلك الجسم، فيتنصف الجسم، وينقسم الجزء.

ورُد بمنع الكلية، وإنما ذلك فيما يكون له نصف.

فإن قلت: قد تقرر أن مذهب ذيمقراطيس، أن الجسم مركب من أجزاء صغيرة صلبة، لا تقبل القسمة فعلاً، فهل هو قابل بالجزء، والذي لا يتجزأ، وما إبطاله.

قلت: هذا المذهب لم ينفرد به ذيمقراطيس، بل شاركه فيه جمع من القدماء، فقالوا: إن ما نشاهد من الأجسام المفردة ـ كالماء مثلاً، ليست بسائط على الإطلاق، بل إنما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية، بل للوهمية فقط، وبهذا، وبتسميتها أجساماً يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء.

وأما بطلانه فبيانه، أن تلك الأجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم، جاز على كل منها ما جاز على الآخر، وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها، والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع، فيجوز على كل جزء، إذ لو امتنعت على الجزء نظراً إلى ذاته لامتنعت على المجموع.

ثم إمكان الانفكاك نظراً إلى الذات لا ينافي امتناعه لعارض لشخص أو غيره من صور نوعية أو غاية صغر أو صلابة أو عدم آلة قطاعة، أو نحو ذلك، **فلا يرد اعتراض الإمام**، بأن

الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال، أو متجردة عند الاتصال، فهي أمور متشخصة، ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها.

فإن قلت: فقد ذكر في «الشفاء» أنه يقبل الانفصال الفعلي.

قلت: حمله المحققون على فعل الأذهان دون الأعيان.

فإن قلت: فما حجة المشائين على ما ذهبوا إليه من تركب الجسم من الهيولي والصورة.

قلت: لما بطل كون الجسم متألفاً من أجزاء لا تتجزئ أصلاً، أو تتجزئ وهماً لا فعلاً، متناهية أو غير متناهية، لكون اتصاله باجتماعها وانفصاله بافتراقها، ثبت أنه متصل في نفسه كما هو عند الحس، قابل للانفصال نظراً إلى ذاته على ما مر، فله امتداد جوهري تتبدل عليه المقادير المختلفة ـ أعني: الجسم التعليمي، الذي من قبيل الكميات ـ كالشمعة التي تجعل تارة مدورة وتارة مكعباً وتارة صفيحة رقيقة... إلى غير ذلك، وزعموا أن حقيقة الجسم لا تعقل بدون تعقله، بل لا يدرك في بادئ النظر من الجسم غيره أعني الجوهر الذي له الامتدادات الفرضية الآخذة في الجهات، فليس هو خارجاً عن حقيقة الجسم، بل عند **أفلاطون وأشياعه** عين الجسم، ويقبل الانفصال لذاته، وعند **أرسطو أو أتباعه** جزء منه حال في جزء آخر هو القابل للانفصال، لأن القائل يجب اجتماعه مع المقبول، والاتصال يمتنع أن يبقى مع الانفصال، فلا بد من جوهر قائل للاتصال والانفصال يبقى معهما، ويتبدل عليه الهيوليات الاتصالية المختلفة بالشخص، وهو المسمى **بالهيولي والجوهر الحال بالصورة** الجسمانية.

وتحقيق ذلك، أن أول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بانعدام مقدار عنهما وحدوث آخر، ولا يعقل الجسم دون تعقلها، بل ربما لا يعقل في بادئ النظر من الجسم سواها، وهم يسمونها بالاتصال، والمتصل بمعنى الجوهر الذي شأنه الاتصال، ويعنون بالاتصال الذي هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الأبعاد الثلاثة المتقاطعة الآخذة في الجهات، وإن كان لفظ الاتصال يطلق على معان أخر عرضية إضافية، ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر، وككون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ـ كضلعي

الزاوية، أو غير إضافية، ككون الشيء بحيث إذا فرض انقسامه حدث حد مشترك هو بداية لأحد قسميه ونهاية للآخر ـ كالسطح لقسمي الجسم الخط لقسمي السطح والنقطة لقسمي الخط، والمتصل بهذا المعنى فصل للكم، يميز أحد نوعيه، وهي المقدار، عن الآخر، وهو العدد، ويقع:

- **على الجسم التعليمي، لأنه ذو اتصال بهذا المعنى.**
- **وعلى الصورة الجسمية، لأنها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي.**
- **وعلى الجسم الطبيعي، لأنه ذو اتصال بمعنى الصورة الجسمية.**

ثم لا خفاء في أن تلك **الهوية الاتصالية** لا تبقى بعينها عند طريان الانفصال، بل تنعدم، ويحدث هويتان أخريان مع القطع، بأنه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال أمر واحد هو القابل لهما بالذات، للفرق الضروري بين أن ينعدم جسم بكليته ويحدث جسمان آخران، أو ينعدم جسمان ويحدث جسم ثالث، وبين أن ينفصل جسم فيصير جسمين أو يتصل جسمان فيصيرا جسماً واحداً كماء الجرة تجعل في كيزان، وماء الكيزان تجعل في جرة، فذلك الأمر الباقي في الحالين هو المراد **بالهيولى**، وهو **استعداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل**، ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله، **ولا أثير ومنفصل**، ليمتنع طريان الاتصال عليه، بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله، وكثرته بطريان الانفصال عليه.

فإن قلت: الهوية الاتصالية ـ بمعنى: الامتداد الجوهري، مما أنكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة، فكيف تصح دعوى كونها أول ما يدرك من جوهرية الجسم، وإنما ذلك هو المقادير والامتدادات الفرضية.

قلت: لا نزاع في ثبوت جوهر شأنه الامتداد والاتصال، وفي كونه مدركاً بالحس ولو بواسطة ما يقوم به من الأعراض، **وإنما النزاع في أنه**: هل هو في نفس الأمر متصل واحد ـ كما هو عند الحس، أم لا.

وعلى الأول، هل هو تمام الجسم أم لا، بل يفتقر إلى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال.

وأما **الامتدادات الفرضية ـ** أعني: **المقادير**، فهي التي **أنكرها المتكلمون، وكثير من الفلاسفة** القائلين بأنها أمور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات، فالسطح للجسم، والخط للسطح، والنقط للخط، كذا قرره السعد.

وقال بعده: وفيما ذكرنا من التقرير دفع لعدة **إشكالات تورد في هذا المقام**:

الأول: أن كون الاتصال جوهر أو جزء من الجسم ظاهر البطلان؛ إذ لا يعقل منه إلا ما يقابل الانفصال، وهما عرضان يتعاقبان على الجسم، إذا تحققتهما كانا عائدين إلى وحدته وكثرته.

وجوابه، أنا لا نعني بالاتصال هذا المعنى، بل الجوهر الذي شأنه الاتصال والامتداد العرضي، وكونه ظاهر الآنية للجسم، موقوفاً تعقل حقيقة الجسم على تعقله مما لم يشك فيه عاقل، ولم ينكره أحد إلا ما نسب إلى البعض من كون الجسم محض الأعراض على أنه أيضاً قائل بأنها عند الاجتماع يصير جوهراً قائماً بنفسه، **وإنما النزاع** في كونه واحداً في نفس الأمر متحصلاً من اجتماع الأجزاء، وفي كونه جزءاً من الجسم لإتمام حقيقته، فهذا هو الذي ثبت بالبـرهـان.

لا يقال: فيما ذكر لا يفيد كونه جزءاً، لجواز أن تكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التي يجعلونها صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في أجزاء، ويكون قبوله الانفصال، بأن ينعدم ويحدث هويتان اتصاليتان أخريان، كيف وقد جعلتموها جوهراً قابلاً للأبعاد، ومتحيزة بالذات، فيكون قيامها بنفسها لا بغيرها.

لأنا نقول: ضرورة التفرقة: بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين، **وبين** زوال الهوية الاتصالية إلى هويتين هي التي شهدت بوجود جزء آخر باق في الحالين.

ثم إنهم لم يجعلوا الصورة قائمة به لتنافي هوهيتهما، بل حالة فيه، وقد سبق أن الحال في الشيء أعم من القائم به، لكن الشأن في لزوم كون ذلك الأمر الباقي محلاً للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به.

فإن قيل: نسبة المقبول إلى القابل **اختصاص الناعت** وهو معنى الحلول.

قلنا: الكلام في **كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شأنه الاتصال مقبولاً**، وإنما يظهر ذلك في الاتصال الفرضي القابل للانفصال.

الثاني: أن الانفصال إنما يفتقر إلى محل باق لو كان وجودياً، وهو ممنوع، بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله.

والجواب، أنه ليس عدم الاتصال مطلقا، بل عما من شأنه الاتصال، وهو المعنى القابل الباقي، بل هو عدم اتصال إلى اتصالين أي زوال هوية اتصالة وحدوث هويتين اتصاليتين، فلا بد من أمر قابل للاتصال تارة وللاتصالين أخرى.

الثالث: لو كان قبول الانفصال محوجاً إلى المادة، لاحتاجت المادة إلى مادة أخرى لا إلى نهاية ضرورة قبولها الانفصال.

وجوابه: أن المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلاً بذاته كالصورة والجسم، وليست الهيولي كذلك.

وتحقيقه، أن ما يكون متصلاً في ذاته ينعدم عند ورود الانفصال، فيفتقر إلى أمر لا يكون متصلاً في ذاته، ولا منفصلاً، بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو بعينه في الحالين، تصير واحداً متصلاً بعروض الوحدة والاتصال، ومتعدداً منفصلاً بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار إلى أمر آخر.

الرابع: أن كون الاتصال جزءاً من الجسم ينافي كون الجسم قابلاً للاتصال والانفصال، لأن الأول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال، والثاني يستلزم بقاءه عند ضرورة اجتماع القابل مع المقبول، فحينئذٍ يتوجه أن يقال: لو كان الاتصال جزءاً لم يكن الجسم قابلاً للانفصال، وقد قلتم بحقية الملزوم، وهكذا في الجانب الآخر.

لا يقال: الاتصال يطلق بالاشتراك والمجاز على امتداد جوهري هو الجزء، ليس بزائل عن الجسم، بل ينعدم الجسم بانعدامه، وعلى فرضي هو الزائل عن الجسم، وليس بجزء له، بل كمية عارضة.

لأنا نقول: الاتصال الذي يزول بطريان الانفصال:

ـ **إن كان هو الأول**، لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذٍ، فيبطل قولكم في إثبات الهيولى أن الجسم قابل للاتصال والانفصال.

ـ **وإن كان هو الثاني**، لم ينعدم الجسم بانعدامه، فلم يمتنع كونه قابلاً للانفصال بذاته من غير افتقار إلى الهيولي.

لا يقال: لامتداد الفرضي من لوازم الجسمية، فزواله بزوالها.

لأنا نقول: الزائل امتداد مخصوص، وليس بلازم، واللازم امتدادياً وليس بزائل ـ كما ترى في الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها.

لا يقال: فكذلك الامتداد الجوهري.

لأنا نقول: هذا لا يضر بالمقصود بل يفيده لأن ما يزول عنه خصوص امتداد جوهري ويطرأ آخران هو المعنى بالهيولي، ولذا قالوا: كما تتبدل المقادير على جوهريات هو الصورة، تتبدل الصور على جوهريات هو المادة.

بل الجواب، أن ليس معنى قبول الجسم الانفصال، إنه بعينه ومع بقائه بجميع أجزائه يقبله، بل إن فيه جزءاً باقياً بعينه هو القابل بالحقيقة له وللاتصال الذي يقابله، أما عدم الزوال

بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الجرة بالمرة وبين انفصاله إلى مياه جمه، وأما عدم البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية، فلا انعدام الجزء الذي هو الاتصال.

هذا والانصاف، أن انفصال الماء إلى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وأن الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته وإن تبدل في هويته لأجزاء منها هو الهيولى.

الخامس: أن الجسم الواحد إذا انفصل إلى جسمين:

- فإما أن يكون مادة هذا هي مادة ذلك بعينها، وهو مع كونه ضروري البطلان يستلزم كون الواحد بالشخص في حيزين متصفاً بجسمين.

- وإما غيرها، وحينئذٍ: إما أن يكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشتمل الجسم على أجزاء بالفعل، بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول الانقسام، بل يتألف من أجسام لا تتناهى ضرورة أن كل مادة تستدعي صورة على حدة أو غير موجودتين، فيلزم أن يكون انفصال الجسم انعداماً له بالكلية، لا بمجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال أعني بقاء أمر قابل للاتصال والانفصال وجوابه من أنها فلضرورة التفرقة بين انعدام ماء الحرة بالمرة وبين انفصاله إلى مياه جمة، وأما عدم البقاء بتمام الماهية واقتصار الزوال على الهوية، فلانعدام الجزء الذي هو الاتصال.

هذا والانصاف، أن انفصال الماء إلى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر، وأن الباقي في الحالين هو الماء بحقيقته، وإن تبدل في هويته لأجزاء منها هو الهيولي.

الخامس: أن الجسم الواحد إذا انفصل إلى جسمين:

- فإما أن يكون مادة هذا هي مادة ذلك بعينها، وهو مع كونه ضروري البطلان، يستلزم كون الواحد بالشخص في حيزين منصف الجسمين.

- وإما غيرها، وحينئذٍ إما أن يكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشتمل الجسم على أجزاء بالفعل، بل يكون له مواد غير متناهية بحسب قبول الانقسام، بل يتألف من أجسام لا تتناهى ضرورة أن كل مادة تستدعي صورة على حدة، أو غير موجودتين، فيلزم أن

يكون انفصال الجسم انعداماً له بالكلية، لا بمجرد صورته الاتصالية، وهو مع بطلانه يبطل مقصود الاستدلال ـ أعني: بقاء أمر قابل للاتصال والانفصال.

وجوابه، أن المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الوحدة لوحدة الاتصال، والآن بصفة التعدد لتعدده، ولا يلزم من تعددها بعد الوحدة انعدامها وافتقارها إلى مادة أخرى، لما سبق من أنها استعداد محض، ليس بمتصل واحد في نفسه، كما ليس بمتعدد، وإنما يعرض له ذلك تبعاً للصورة.

فمناط هذا الإشكال ـ **وإن أطنب فيه الإمام رحمه الله تعالى** ـ راجع إلى الثالث.

وهاهنا إشكال آخر، وهو أن المطلوب ثبوت المادة لكل جسم، وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يمتنع عليه الانفصال الانفكاكي، كالفلك، إذ قبول الانقسام الوهمي لا يستدعي قابلاً في الخارج، وسيجيء جوابه في فروع الهيولى.

فإن قلت: فما **تحقيق مذهب الإشراقيين**؟

قلت: اعلم أولاً أن **الإشراقيين** قوم من الفلاسفة، لأن الباحثين عن المبدأ والمعاد نفياً وإثباتاً لهم طريقتان:

أحدهما: طريقة أهل **النظر والاستدلال**.

وثانيتهما: طريقة أهل **الرياضة والمجاهدة**.

فالسالكون **للطريقة الأولى**: إن التزموا ملة من **ملل الأنبياء** عليهم الصلاة والسلام فهم **المتكلمون**، وإلا فهم **الحكماء المشاؤون**.

والسالكون **للطريقة الثانية** ـ وهم أهل **الرياضة والمجاهدة**: إن وافقوا في رياضتهم **أحكام الشريعة**، فهم **الصوفية المتشرعون**، وإلا فهم **الحكماء الإشراقيون**.

إذا عرفت هذا، **فالإشراقيون** من **الفلاسفة** قوم يؤثرون **طريقة أفلاطون**، وما له من الكشف والعيان على **طريقة أرسطو** وما له من البحث والبرهان:

ذهبوا إلى أن الجسم متصل واحد في نفسه ـ كما هو عند الحس، لا تركيب فيه أصلاً من أجزاء لا يتجزأ، ولا من الصورة والهيولي، **بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير العرضية عليه** ـ أعني: ما يوجد بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات، وتسمى: طولاً، وعرضاً، وعمقاً ـ مثلاً ـ، للمقدار الذي هو الشمعة، لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الإشكال، وإنما يتغير ذهاب أحد المقادير في الجهات، فيزيد الطول على ما كان، وينقص العرض، أو بالعكس، وكذا العمق، وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى ـ أعني: المقدار الجوهري، بل المعنى الذي يعتبر بين المقدارين، فلا يمتنع قبوله إياه مع بقائه بذاته.

ومنشأ الغلط إطلاق لفظ الاتصال على المعنيين، والأجسام المتشاركة في الجسمية إنما تختلف في المقادير المخصوصة التي هي بإزاء الجسميات المخصوصة، لا في المقدار المطلق الذي بإزاء الجسم المطلق.

ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه، ومن حيث حصول الأنواع المختلفة منه يسمى: **هيولي**، كما يسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه: **صوراً**.

واعترضوا على الحجة المذكورة التي هي العمدة في إثبات الهيولي بوجوه:

الأول: أنه إن أريد بالامتداد والاتصال الجوهري الممتد في الجهات القابل للأبعاد، فلا نسلم أنه غير الجسم، وإن أريد ما يفهمه العقلاء من هذين اللفظين، فلا نسلم أنه جوهر، بل عرض، ودعوى كونه جزءاً من حقيقة الجسم، وأول ما يدرك من جوهريته، غير مسموعة، والتمسك بأن في الشمعة امتداداً باقياً مع تبدل المقادير عليه، ضعيف، لأن ذلك هو مطلق الامتداد الباقي بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت أمر سوى الخصوصيات، كما يقطع ببقاء الشكل عند تبدل الأشكال مع القطع بأنه عارض.

وبالجملة، فلا نسلم أن فيها امتداداً معيناً ثابتاً لا يتغير أصلاً.

فإن قيل: نعني به: ذلك الأمر الذي لم ينعدم عند تبدل الأشكال والمقادير وانعدام عند انفصال الشمعة إلى الشمعتين.

قلنا: هو ما يقابل الانفصال من اتصال الأجزاء الفرضية بعضها بالبعض، وهو عرض، والباقي وهو الجسم نفسه.

وحاصل الكلام، أنا لا نسلم أن «الاتصال» و«الامتداد» بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم، بل لا يقبل منه إلا أمرًا لا قوام له بنفسه، ولا غنى له عن الموضوع، فلا يكون إلا عرضاً.

غايته، أنه لازم للجسم، فعند زواله إلى اتصالين يصير الجسم جسمين حتى لو أمكن زواله لا إلى اتصالي الجسم انعدام الجسم بالكلية، وأما بمعنى الأمر الذي شأنه الامتداد في الجهات، وصحة فرض الأبعاد، فلا نسلم أنه غير الجسم، كيف ولا يعقل منه إلا أمر قائم بنفسه متحيز بذاته مستغني في قوامه عن المحل، والتعبير عنه بالهوية الاتصالية أو المتصل بالذات أو نحو ذلك من العبارات لا يفيد.

الثاني: أن الامتداد طبيعة واحدة، فيمتنع كون بعض أفراده أو أصنافه جوهراً و البعض عرضاً، وإن وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك، فلا نسلم أن في التحيز جوهراً غير نفس الجسم.

الثالث: أنه لو كان في الجسم امتداد أن أحدهما جوهري والآخر عرضي، فإن فضل أحدهما على الآخر، وقع القدر الذي به التفاضل لا في مادة، وهو محال؛ إذ لا عرض بدون الموضوع، ولا صورة بدون الهيولي.

وبالجملة، لا حال بدون المحل، وإن لم يفضل، بل يتساويان في جميع الأقطار، ارتفع الامتياز، والأثنينية، لأن امتياز أفراد الطبيعة الواحدة الحالة إنما يكون بحسب المحل، وهذا مدفوع بأنهما متمايزان بالحقيقة، مع أن محل العرض هو الجوهري أو الجسم، ومحل الجوهري هو المادة، وإن أريد عدم الامتياز في الحسن، فلا ضير.

تتمة: عارض **الإمام** مذهب من قال بتركب الجسم من الهيولي والصورة بما حاصله، أنه لو وجدت الهيولي فإما أن تكون متحيزة أو لا، وكلاهما محال:

أما الثاني، فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز أصلاً، ولهذا لا يقع شك في امتناع كون بعض المجردات محلاً للأجسام.

وأما الأول، فلأن تحيزها: إما أن يكون بطريق الاستقلال، أو التبعية:

ويلزم على الأول، أن يكون هي والجسمية مثلين لاشتراكهما في أخص صفات النفس ـ أعني: التحيز بالذات، فيمتنع أن يجتمعا لاستحالة اجتماع المثلين، وأن يختص إحداهما بالمحلية والأخرى بالحالية، لأن حكم الأمثال واحد، وأن تختص الجسمية بالافتقار إلى المادة، بل يجب إما استغناؤهما، فلا يكون الجسمية حاله في مادة، أو افتقارهما، فيكون للمادة مادة، ويتسلسل.

ويلزم على الثاني، أن تكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس، لأن معنى الحلول التبعية في التحيز، ولأنه لو جاز العكس لجاز أن يقال: الجسم صفة للون حال فيه.

والجواب، أن عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز أن يكون ذلك باعتبار أن حلول الجسمية فيها شرط لتحيزها، **ولا نسلم**، أن كل ما يكون تحيزه مشروطاً بشيء كان هو وصفاً لذلك الشيء حالاً فيه، بل ربما يكون بالعكس، على أن الاشتراك في التحيز بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما، إذ **لا نسلم** أن ذلك أخص صفات النفس، **ولو سلم**، فالمتماثلان إنما يتساويان في لوازم الماهية، لا في كل لازم، لجواز أن يكون عائداً إلى العوارض.

وها هنا تنبيهان:

الأول: من فروع القول بكون الجسم مركباً من الجواهر الفردة اختلافُهم في أن الجوهر الفرد: هل يقبل الحياة والأعراض المشروطة بها ـ كالعلم والقدرة والإرادة؟

- **فجوزه الأشعري وجماعة من قدماء المعتزلة.**
- **وأنكره المتأخرون منهم.**

وهي مسألة **كون الحياة مشروطة بالبنية**، وقد مرت.

ومنها، اختلافهم في أنه: **هل يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين؟**

- **فأنكره الأشعري، لاستلزامه الانقسام.**

- **وجوزه أبو هاشم والقاضي عبد الجبار.**

ومنها، اختلافهم في أنه: **هل يمكن الخط المؤلف من الأجزاء دائرة؟**

- **فأنكره الأشعري.**

- **وجوزه إمام الحرمين.**

ومنها، اختلافهم في أن الجوهر الفرد: **هل له شكل؟**

- **فأنكره الأشعري.**

- **وأثبته أكثر المعتزلة.**

كذا ذكره **الإمام** رحمه الله تعالى.

ونقل **الآمدي** اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محيطاً ومحاطاً، فينقسم.

وأما الخلاف في أنه: **هل يشبه شيئاً من الأشكال؟**

- **فقال القاضي لا.**

- **وقال غيره: نعم.**

ثم اختلفوا:

فقيل: يشبه الكرة، لأن في المضلع اختلاف جوانب.

وقيل: المثلث، لأنه أبسط الأشكال المضلعة.

وقيل: المربع، الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرُج، وهذا قول الأكثرين.

قال **الإمام رحمه الله تعالى: والحق**، أنهم شبهوه بالمكعب، لأنهم أثبتوا له جوانب ستة، وزعموا أنه يمكن أن يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة، وإنما يكون ذلك في المكعب.

وقد يستدل على **وجوب الشكل له**، بأنه متناه ضرورة، فتكون له نهاية، وحد محيط به: إما واحد فيكون كرة، أو أكثر، فيكون مضلعاً.

ويجاب، بأنه:

- **إن أريد بكونه متناهياً، أنه لا يمتد إلى غير نهاية، فمسلم، ولا يلزم إحاطة حد به مغايرة للمحاط.**

- **وإن أريد أنه محيط به نهاية ينتهي إلى جزء لا جزء وراءه، فممنوع، بل هو نفس النهاية، أعني: الجزء الذي إليه ينتهي كل متناه.**

ومنها، اتفقوا على أنه: **لا حظ له من الطول والعرض**، بمعنى: أنه لا يتصف بشيء من ذلك، وإلا لكان منقسماً ضرورة، وإنكار ذلك على ما نسب إلى **أبي الحسين الصالحي** من **قدماء المعتزلة** جهالة، والمحكي في **كلام المعتزلة** عن **الصالحي** أنه كان يقول: الجزء الذي لا يتجزأ جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق، وليس بذي نصف، وإن الجسم ما احتمل الأعراض.

ونقل **الآمدي** اتفاق الكل على أن الجزء خط من المساحة، على أن له حجماً ما على ما في «**المواقف**»، لا يزيل الاشتباه، ولزوم قبول الانقسام، بل ربما كان ذلك في الحجم أظهر، لأنه اسم لما له امتداد ومقدار ما بحيث إذا كان ذلك في الجهات كان جسماً.

وإن أريد أن له مدخلاً في الحجمية والمساحة حيث يزيد ذلك بزيادة الأجزاء، فكذا في الطول والعرض، والمذكور في **كلام المعتزلة** أن له حظا من المساحة ومن الطول عند **ابن الراوندي**، **واتفق أبو علي وأبو هاشم** على أن لا حظ له من الطول لأن مرجعه إلى التأليف الذي يذهب به الأجزاء في جهة مخصوصة.

ثم اختلفا: فذهب **أبو علي** أن لا حظ له من المساحة لتحيز الجوهر، وجرمه الموجب لتكاثفه عند انضمام أمثاله إليه.

ومنها، اختلافهم في أن الجوهر الواحد:

هل يوصف بالجهات؟

وفي أنه: **هل يجوز أن يخلقه الله تعالى على الانفراد؟**

وفي أنه: **هل يجوز أن تحله الحركة والسكون على البدل؟**

وفي أنه: **هل يجوز أن تحله أعراض كثيرة؟**

وتفاصيل ذلك مذكور في المطولات.

فإن قلت: هذا مذهب من قال **بتركب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزأ**: لا فعلاً ولا وهماً: فأما مذهب من قال **بتركبه من أجزاء صغار قابلة للانقسام** الوهمي دون الفعلي.

قلت: القائلون به اختلفوا في أشكال تلك الأجزاء:

فذهب **الأكثرون** إلى أنها كرات لبساطتها، والتزموا القول **بالخلاء**. **وقيل**: مكعبات. **وقيل**: مثلثات. **وقيل**: مربعات. **وقيل**: على خمسة أنواع من الأشكال، فللنار ذو أربع مثلثات، وللأرض مكعب، وللهواء ذو ثماني قواعد مثلثات، وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات، وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات.

وذكر في «**الشفاء**» أنهم يقولون، أنها مختلفة الأشكال.

وبعضهم يجعلها الأنواع الخمسة.

فإن قلت: فهل الأجسام على كلا القولين ـ أعني: قول من قال بالجزء الذي لا يتجزأ، وقول من قال بالأجزاء الصغار متماثلة الحقائق؟

قلت: المشهور عن الطائفتين القائلين بكون الجسم من أجزاء لا تنقسم أصلاً، والقائلين بكونه من أجزاء تنقسم وهما لا فعلاً، أنها متماثلة ـ أي: جوهرها واحد بالطبع في جميع الأجسام، فاختلاف الأجسام إنما يكون بحسب الأعراض دون الماهيات، **واختلاف الأعراض** مستند عند **المتكلمين** إلى الفاعل المختار، **وعند الآخرين** إلى اختلاف أشكال الأجزاء على ما صرح به في «**الشفاء**».

وهل يلزم أن يكون بعض تلك الأعراض داخلاً في حقيقة الجسم، فتكون عوارض للأجزاء، وذاتيات للأجسام، فيتحقق اختلافها بحسب الماهية؟

فيه كلام سيجيء إن شاء الله تعالى.

الثاني: لمن قال بترك الجسم من «**الهيولي والصورة**» فروعٌ، نذكر منها خمسةً، تنزل في شرح «**المقاصد**» لنقلها:

الأول: ثبوت ذلك التركيب من الهيولي والصورة لكل جسم، وإن لم يكن قابلاً للانفصال الانفكاكي، كالفلكيات، وذلك لأن الجسمية ـ أعني: الامتداد الجوهري، طبيعة نوعية؛ إذ لاتختلف حيث تختلف إلا بالعوارض والمشخصات دون الفصول، وقد ثبت أنها فيما يقبل الانفصال الانفكاكي مفتقرة إلى المادة نظراً إلى ذاتها الاتصالية من غير اعتبار بالتشخصات والأسباب الخارجية، فكذا فيما لا يقبله، أن لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف.

وتحقيق ذلك، ما ذكر في «**الشفاء**» أن جسميته إذا خالفت جسمية أخرى تكون لأجل أن هذه حارة وتلك باردة، أو هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية، وهي أمور تلحق الجسمية من خارج، فإن الجسمية في الخارج موجودة، والطبيعة الفلكية موجود آخر، وقد انضاف إلى تلك الطبيعة القائمة المشار إليها هذه الطبيعة الأخرى في الخارج، بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئاً محصلاً، ما لم يتنوع بأن يكون خطاً أو سطحاً، إذ ليست المقدارية موجود، أو الخطية موجوداً آخر، بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها، فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء متقدر هو جسمية فقط من غير زيادة، وأما المقدار، فلا مقدار فقط، بل لا بد من فصول حتى توجد ذاتا متقررة إمّا خطا أو سطحاً.

فإن قيل: لا خفاء لا خلاف في أن الجسم جنس تحته أنواع، بل أجناس، وإنما الكلام في أنه جنس عال، أو فوقه جنس الجوهر، فكيف يصح القول بأن الجسمية طبيعية نوعية؟! ثم أي حاجة إلى ذلك في إثبات المطلوب، ومعلوم أن **لوازم الطبيعة الجنسية** أيضاً لا تختلف.

قلنا: فرق بين الجسم الذي يؤخذ أمرا منها لا يتحصل إلا بما ينضاف إليه من الفصول،

وبين الجسمية المتحصلة في الخارج بحكم الحس، واحتيج إلى بيان نوعيتها ليعلم أن احتياجها إلى المادة عما هو، أنه ليس من جهة تشخصها ـ أعني: كونها هذه الجسمية أو تلك، ليتمحض بالبعض دون البعض، كذلك ليس من جهة فصول بعض الأقسام أو ماهياتها بأن تكون الجسمية طبيعية جنسية تحتها جسميات مختلفة الحقائق بالفصول ممكنة الافتراق في اللوازم ـ كالحيوانية، أو عرضاً عاماً لجسميات كذلك ـ كالوجود، نعم يرد بعد تسليم ما ذكر في بيان نوعيتها أنه لم لا يجوز أن يكون ذلك من جهة بعض العوارض ـ كقبول الانفصال الانفكاكي، فلا يجري فيما لا يقبله ـ كالفلكيات.

وقد أشير في «**الإشارات**» إلى **الجواب**، بأن قبول الجسمية الانفصال مع امتناع بقائها معه معروف لاحتياجها في ذاتها إلى المادة، فيفتقر إليها حيث كانت، يعني: أنه ليس علة للاحتياج ليختص الاحتياج بما يقبل الانفصال، بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي، فيعم.

ولا خفاء في توجه المنع، وقد يقرر عموم الهيولى للأجسام، بأن كل جسم فهو بالنظر إلى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكي وإن امتنع ذلك لأمر زائد لازم كالصورة الفلكي، أو غير لازم، كغاية الصغر والصلابة.

وفي **شرح «الإشارات»** ما يشعر بأن قبول الانفصال الوهمي كافٍ في إثبات المادة، إذ لا بقاء للاتصال مع الانفصال، فلا بد من قابل باق.

واعترض، بأن الانفصال الوهمي إنما يرفع الاتصال في الوهم دون الخارج، فلا يلزم وجود الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب.

وأجيب، بأن معنى **إمكان الانفصال الوهمي** هو أن يكون الجسم بحيث يصبح حكم الوهم بأن فيه شيئاً غير شيء، وجزءا دون جزء، لا من الأحكام الكاذبة الوهمية، بل الصادقة المبنيّة على إمكان جزء غير جزء في نفس الأمر، وهو **معنى إمكان الانفصال الخارجي**.

وحاصله، أن القسمة الوهمية ـ وإن لم تستلزم الانفكاكية، لكن قبولها يستلزمه ـ وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الأمر.

الثاني: من فروع القول بالهيولى إنما يمتنع أن توجد مجردة عن الصورة لأنها حينئذ: إما أن تكون ذات وضع، أو لا، والمراد بـ«الوضع» هاهنا: كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه بأنه هاهنا أو هنالك، فإن كانت ذات وضع: كان جسماً لكونه جوهراً متحيزاً قابلاً للانقسام في الجهات، لما علم في بحث نفي الجزء من أنه يمتنع أن يوجد جوهر متحيز لا ينقسم أصلاً بمنزلة النقطة، أو ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة الخط أو السطح، وإنما لم يقل كان جسماً أو حالاً في جسم ـ كالأعراض والصور، لأن الكلام في جوهر قابل للصور.

وإن لم تكن ذات وضع، ولا محالة يصير محلاً للصورة في الجملة، فعند حلول الصورة: إمّا أن تكون في جميع الأحياز، أو لا تكون في حيّز أصلاً، وكلاهما باطل بالضرورة، أو يكون في بعض الأحياز، وهو تخصيص بلا مخصص، لأن نسبة الصورة الجسمية إلى جميع الأحياز على السوية.

فإن قيل: لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص.

قلنا: فننقل الكلام إلى خصوصية ذلك المظهر ـ أعني: الصورة النوعية، دون سائر المظاهر، ثم في تعين هذا الحيز من بين الأحياز التي هي أجزاء حيز كلية ذلك النوع.

ولا يرد النقض بهذا الجزء من الأرض ـ مثلاً، حيث يخصص بهذا الجزء من حيز الأرض لجواز أن يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع المقتضي لهذا الحيز، كما إذا صار جزءاً من الهواء ماء، ثم أرضا، فإنه ينزل على استقامة، إلا أن يقع في حيز من الماء، ثم الأرض.

وسيجيء لهذا زيادة.

وكذا الكلام في **وجه اختصاص المادة بما لها من الصورة النوعية** على ما تفصله في الفرع الخامس، فلا يرد النقض به، نعم، يتوجه **أن يقال**: لم لا يجوز أن يكون للهيولى المجردة أوصاف وأحوال غير الصور والأوضاع تعدها للاختصاص إلى القادر المختار على ما ذكره **الإمام رحمه الله تعالى**، فلا تتأتى على أصول القائلين بالهيولى.

الثالث: من الفروع المذكورة: **امتناع الصورة بدون الهيولى**.

ولهم في بيان ذلك وجوه:

أخصرها: أنها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل، فيمتنع حلولها فيه، لأن ما بالذات لا يزول، وأنها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي المستلزم للمادة.

ورد الأول، بأنه يجوز، إذ لا يقتضي ذاتها التجرد عن المادة، ولا الحلول فيها، بل كل منهما يكون لأمر من خارج، والباقي ممتنع استلزامه قبول الانقسام الوهمي الانفكاكي ـ وقد مرّ الكلام فيه ـ.

وأشهرها، أن الصورة الجسمية مستلزمة للشكل، وهو مستلزم للمادة: **أمّا الأول**، فلما سيجيء من تناهي الامتدادات، ولا نعني بالشكل إلا هيئته إحاطة نهاية أو نهايات.

وأما الثاني، فلأن حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة من المادة، ولم يكن لها دخل في ذلك: فإمّا أن يكون بمجرد الطبيعة الامتدادية، فيلزم تساوي الأجسام في الأشكال، أو بحسب فاعِل من خارج، فيتوقف اختلاف المقادير والأشكال على اتصال وانفصال، وعلى قبولي وانفصالي، وقد سبق أن ذلك بدون المادة محال.

واعترض بوجهين:

أحدهما: منع لزوم الانفصالي، فإنه قد يختلف المقادير والأشكال بدون الانفصال، كما في تبدل مقادير الشمعة وأشكالها، مع أن امتدادها بحالها، وإن أريد أن إمكان الانفصال الوهمي مستلزم لإمكان الانفكاكي المحوج إلى المادة ـ على ما فسّر، كان باقي المقدمات مستدركاً في البيان، وهو وإن لم يكن فادحاً في الغرض، لكن لا كلام في استقباحه في ذات المناظرة، سيما إذا كان لبعض المقدمات المستدركة في غاية الخفاء، كتناهي الأبعاد.

وثانيهما: النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات، حيث كانت طبيعة الكل والجزء واحدة مع أن الجزء ليس على شكل الكل ومقداره.

وأجيب عن الأول بوجهين:

أحدهما: أن المراد لزوم أحد الأمرين ـ أعني: الانفصال، كما في تشكلات الماء بجعله مياهاً، أو مجرد الانفعال ـ كما في الشمعة، وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهاني الانفصال والانفعال مع ما عليهما من الأشكال، ولاخفاء في أن هذا مع كونه مخالفاً لظاهر تقدير القوم، مشتمل على استدراك، لأن إمكان الانفصال لازم قطعاً، فلا معنى لضم الانفصال إليه، وجعل اللازم أحدهما، ولا ينبغي أن يحمل على هذا المعنى عبارة «**شرح الإشارات**» حيث قال: هذا الاعتراض ليس بقادح في الفرض، لأنا لم نجعل لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل، بل عليه وعلى لزوم الانفعال، **وإنما معناها**، أنا رتبنا لزوم المحال على لزوم الانفصال جميعاً، فإن ثبت كلا الملزومين فذاك، وإلا فلا خفاء في لزوم الانفصال، وهو كاف في لزوم المادة.

وثانيها: أن ليس المراد انفصال الجسم في نفسه، بل انفصال الأجسام بعضها عن بعض، بمعنى عدم الاتصال عما من شأنه الاتصال، فإن هذا هو المحوج إلى المادة، لا مجرد التمايز والافتراق.

وللتنبيه لهذا المعنى تعرضوا مع الانفصال للاتصال، وإلا فلا دخل لاتصال الأجسام بعضها ببعض، واختلاف أشكالها، ومقاديرها، وعلى هذا يحمل ما قال في **شرح «الإشارات»** أن المغايرة بين الأجسام لا تتصور إلا بانفصال بعضها عن بعض، واتصال بعضها ببعض، وذلك مستلزم للمادة.

ولما لاح على هذا الطريق، بناء على أنهم بنوا ثبوت المادة على إمكان الاتصال في الجسم، حتى لو لم يوجد إلا جسم واحد، كان كذلك لا الاتصال والانفصال فيما بين الأجسام، وأن دعوى إمكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة لاجسمية ربما لا يسمع عدل إلى طريق الانفصال.

يقال: وبالجملة، لا يمكن أن يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد إلا بعد أن يكون فيه قوة الانفعال المقتضية للمادة.

وأجيب عن النقض أيضاً بوجهين:

أحدهما: أن هناك مادة يقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال، فيعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء إلى اختلاف القائل، وإن كان الفاعل واحداً هو الصورة النوعية، بخلاف الصورة الجسمية إذا فرضناها مجردة عن المادة، فإنه لا يتصور فيها ذلك، لأن حصول الجزئية بالانقسام والكلية بالاتئام من لواحق المادة.

وثانيهما: أن هناك مانعاً هو الجزئية، وأنه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار، امتنع بالضرورة حصوله للجزء ما دام الجزء جزءاً والكل كلاً، ولا يتصور ذلك في الصورة المجردة عن المادة، وهذا عائد إلى الأول، إلا أنه يرد عليه، أن الجزء، وإن امتنع كونه على مقدار الكل، لا يمتنع كونه على تشكله كتدوير الفلك وحامله.

والمقصود بالنقض هو الشكل، وإنما المقدار استطراد.

وجوابه، أن **الجزئية** تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كونه جميع أجزاء الكرة، وهذا كاف في دفع النقض، على أن مقتضى عدم التعدد في الفاعِل والقابل هو أن يكون شكل الجزء والكل واحداً بالشخص خفاء في أن الجزئية تمنع ذلك الفرع.

الرابع: امتناع كل من «**الهيولى**» و«**الصورة**» بدون الأخرى، فاحتيج إلى بيان ذلك على وجه لا يدور، وذلك أن «الهيولى» يحتاج في نقائها إلى صورة لا بعينها، وتبقى محفوظة بصور متواردة، كالسقف، يبقى بدعائم تزال واحدة وتقام أخرى، نعم ـ قد يلزم صورة واحدة لأسباب خارجة، كما في الفلك، والصورة تحتاج في تشخيصها إلى الهيولى المعينة التي هي محلها، لما علم من أن تشكلها إنما يكون بالمادة وما يتبعها من العوارض، وليت الصورة علة للهيولى، **لكونها** حالة فيها محتاجة إليها، **ولكونها** مقاربة لما هو متأخر عن الهيولى ـ أعني: التناهي والشكل، التابعين للمادة، **ولكونها** جائزة الزوال إلى صورة أخرى مع بقاء الهيولى بعينها، ولا يعقل في الشيء المعين أن يكون علته شيئاً لا بعينه وليست الهيولى علة للصورة، لما تقرر عندهم من أن القابل لا يكون فاعلاً، ومن أن الهيولى لا يقوم بالفعل إلا بالصورة،

فتكون محتاجةً إليها في الوجود متأخرة عنها، ولأنها قابلة لصور غير متناهية، فلا تكون علة لشيء منها، لعدم الأولوية، وإن انضم إليها ما يفيد الأولوية لم يكن للهيولى إلا القبول.

قال **السعد**: **والحقُّ**، أن بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة، وامتناع علة أحدهما للأخرى، ووجوب تقدم الصورة على الهيولى من حيث هي صورة ما، وتأخرها عنها من حيث أنها صورة مشخصة على وجه يندفع عنه ما نسج من الإشكالات، **عسر جداً**، والمتأخرون قد بذلوا فيه المجهود، وبلغوا مداه، ولو علمنا فيه خيراً لأوردناه.

الفرع الخامس: من تفاريع القول بالهيولى والصورة، إثبات صورة نوعية هي مبادئ اختلاف الأنواع بالإثار.

وبيانه، أنه لا خفاء في أن الأجسام آثاراً مختلفة كقبول الانفكاك والالتئام بسهولة كما في الماء أو معسر كما في الأرض، وامتناع عن ذلك كما في الفلك، وكالاختصاص لما لها بحسب طبعها من الأشكال والأمكنة والأوضاع وليس ذلك بمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولى إلى القابلة وهو ظاهر ولا بأمر مفارق لتساوي نسبته إلى جميع الأجسام ولأن الكلام في آثار الأجسام، فيلزم الخلف، فتعين أن يكون بأمور مختصة مقارنة، ويجب أن يكون صوراً لا إعراضاً، لأنا ننقل الكلام إلى أسباب تلك الأعراض فيتسلسل، ولأن تنوع الأجسام وتحصيلها موقوف على الاتصاف بتلك الأمور، ومن المحال تقوم الجوهر بالعرض.

واعترض، بأن الترديد المذكور يجري في اختصاص كل جسم بما له من الصورة، وجوزه **الإمام رحمه الله تعالى**، بأن اختصاص الجسم بهذه الصورة ـ مثلاً، لو كان لأجل صورة أخرى:

- **فإما أن يكون ذلك على طريق المساوقة، فيلزم استناد كل صورة إلى صورة لا إلى نهاية.**

- **أو على طريق المسابقة، بأن تستند الصورة الحاصلة في الحال إلى صورة سابقة عليها، فيندفع أصل الاحتجاج، لجواز أن يستند كل عرض إلى عرض سابق عليه.**

فأجاب، بأنه على طريق المسابقة، ويمتنع مثله في الأعراض، لأنها مستندة إلى مبادئ موجودة في الأجسام تعيدها عند زوالها بالعسر **لوجهين**:

أحدهما: أن الماء المسخن بالنار يعود بارداً، فلو لا أن في جسم الماء شيئاً محفوظ الذات عند ملاقاة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية، فإنها إذا زالت إلى الهوائية لا تعود بالطبع.

وثانيهما: أن كيفيات العناصر تنكسر حرافها عند الامتزاج، ولا كاسر سوى الصورة، لما تقرر في بحث المزاج، **وأنت خبير**، بأن هذا إنما يتم لو ثبت أن كل عرضي كذلك، أي بحيث يعود بعد الزوال وينكسر عند الامتزاج، وإلا فيجوز أن يكون الأعراض التي كذلك مستندة إلى أمور محفوظة هي أعراض يستند كل منها إلى عرض قبله، وهكذا إلى غير النهاية ـ كالصور، ولذا قال **الإمام رحمه الله تعالى** في موضع آخر: إن الذي حصل بالدليل هو استناد هذه الأعراض من «الأين» و«الكيف» و«غيرهما» إلى قوى موجودة في الجسم، وإما أنها صور لا أعراض، فلا، بل الأقرب عندها أنها من قبيل الأعراض.

والحاصل، أنه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الإطلاق لا يمتنع تعاقب الأعراض التي يستند إليها ما يعود بعد الزوال، فيكون كل سابق معداً للاحق، ويرجع اختلافها إلى اختلاف الاستعدادات، وإن كان المبدأ واحداً.

وقد يقال: نحن نعلم بالضرورة أن ها هنا آثار صادرة عن الأجسام ـ كالإحراق للنار، والترطيب للماء، فلو لم يكن فيها إلا «الهيولي» و«الصورة الجسمية» لما كان كذلك، فلا بد فيها من أمور هي مبادئ تلك الآثار، ولا خفاء في أن الأجسام إنما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع، فتنوعها وتحصيلها إنما يكون باعتبار تلك المبادئ، فتكون صوراً لا أعراضاً، لامتناع تقوم الجوهر بالعرضي، وحينئذ يندفع ما يقال: لم لا يجوز أن تكون تلك الآثار مستندة إلى الفاعل المختار، أو يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس إلى بعض الأجسام دون بعض، أو يكون اختلاف الآثار عن المفارق بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع فتنوعها وتحصلها إنما يكون باعتبار ترك المباديء فتكون صوراً لا أعراضاً بحسب اختلاف استعدادات الأجسام وهيولاتها، وبهذا يظهر أنه يكفي في إثبات الصور النوعية أن يقال نحن نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصور الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهري نسميه الصورة النوعية.

ويرد على التقريرين بعد تسليم اختلاف الأجسام بالحقيقة، وكون الآثار صادرة عنها، وكون هيولاتها متفقة الحقيقة، وكذا صورها الجسمية: أنا لا نسلم لزوم كون ما به لاختلاف جوهراً حالاً في الهيولي ليكون صورة، ولم لا يجوز أن يكون عرضاً، وإنما بأحد جزئيه لا بالجسم نفسه، ليدفع بأن العرض الحال في الجسم يتقوم به بتأخر عنه، فلا يكون مقوماً له متقدماً عليه، أو يكون جوهراً غير حال في مادته، فلا يكون صورة ويكون الاحتياج فيما بينه وبين الجزئين الآخرين على وجه آخر غير الحلول.

والحق، أن إثبات «الصور غير الجوهرية» سيما النوعية، **عسر**، وأن الذي يعلم قطعاً هو أن الماء والنار ـ مثلاً، مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية ـ كالإنسان والفرس في الحيوانية، وإما أن في كل منهما جوهراً لا يختلف بالحقيقة هو المادة، وآخر كذلك حالاً في الأول هو الصورة الجسمية، وآخر يختلف بالحقيقة حالاً فيه أيضاً هو الصورة النوعية، وهكذا في سائر مراتب امتزاج العناصر إلى أن ينتهي إلى النوع الأخير ـ كالإنسان مثلاً، فيكون في مادته جواهر كثيرة هي صور العناصر والأخلاط والأعضاء، وآخرها صور نوعية إنسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة، فلم يثبت بعد.

وما يقال: أن الأجزاء العقلية إنما تؤخذ من الأجزاء الخارجية، فلا بد من اختلاف أنواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة هي مأخذ الفصول ليس بمستقيم، لأنهم جعلوا العقول والنفوس أنواعاً بسيطة من جنس الجوهر، ولأن الجزء الخارجي قد لا يكون مادة، ولا صورة، كالنفس الناطقة، اللهم إلا بمجرد التسمية.

قال السعد: ووقع في ديباجة **«الأخلاق النصيرية»** ما يشعر بأن على الصورة الإنسانية طراز عالم الأمر أي المجردات وكأنه أراد أنها لغاية قربها من الكمال وإعدادها البدن لقبول تعلق النفس به شبهة بالمجردات وإن كانت حالة في المادة، أو أراد بكونها من عالم الأمر، أن وجودها دفعي كالهيولي، وما لها من الأطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد.

وأما ما يقال من أنه أراد بها النفس الناطقة بدليل استشهاده بقوله تعالى: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ ﴾ [النحل: ٢]، فيكذبه تصريحه بأنها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به، وأن النفس مبدأ لوجودها.

❊ ❊ ❊

* [مبحث في الذنوب]:

ولما اختلف الناس في انقسام **الذنوب** إلى **صغائر وكبائر**:

فقال طائفة من **الخوارج**: كل ذنب كبيرة وكل كبيرة كفر.

وقال **جماعة غيرهم**: كلها كبائر، إلا أنه لا يكفر منها إلا بما هو كفر.

وقال **المرجئة**: كلها صغائر، ولا تضر مرتكبها ما بقي الإيمان.

وقال أهل السنة والمعتزلة بانقسامها إلى ذلك.

ثم اختلفوا:

- **فمنهم من قال** بتميز **كل واحدة منها عن الأخرى.**
- **ومنهم من قال بعدم تميزها.**

استأنف بيان ما هو الحق من هذه المذاهب، فقال:

(**ثم**) جنس (**الذنوب**) من حيث هي، ولو كفرًا.

جمعُ: ذنبٍ، وهو:

- **ما عصى الله تعالى به.**
- **أو ما يذم مرتكبه شرعاً.**

ويرادفه: المعصية والخطيئة، والسيئة والجريمة، والمنهي عنه، والمذموم شرعاً.

(**عندنا**) يحتمل معاشر المتكلمين فيدخل المعتزلة، ويحتمل جمهور أهل السنة والجماعة فلا يدخلون وإن كانوا قائلين بهذا الحكم أيضاً.

والثاني أظهر.

وخرج بهذا القيد: الخوارج والمرجئة، كما خرج بقيد إرادة الجمهور عندهم، على ما يأتي.

فإن قلت: هذا القيد غير متبادر إرادته ولا مصرح به، فكيف صح الحمل عليه؟

قلت: صححه جعل الإضافة للعهد الذهني على ما تقرر في العربية من مجيئها لما يأتي له «**أل**» عند المحققين.

فإن قلت: ما موقع هذا الظرف من الإعراب؟

قلت: موقعه: **إما الرفع على أنه خبر** لقوله: **(قسمان)**.

تثنية: قسم، وهو ما كان مندرجاً تحت الشيء، وأخص منه، ألا ترى أن كل واحدة من «**الصغيرة**» و«**الكبيرة**» هنا مندرجة تحت مطلق الذنوب، وأخص منها، وكل واحدة منهما قسيمة للأخرى.

وقسيم الشيء: ما كان مبايناً له ومندرجاً معه تحت أصل كلي.

ولا خفاء في مباينة كل واحدة منهما للأخرى واندراجها معها تحت أصل كلي، وهو الذنوب من حيث هي ـ كما أشرنا إليه، مأخوذ من التقسيم، وهو: جعل الشيء أكثر من واحد بضم قيد أو قيود ـ كما تعرفه من ضم القيود الواقعة في تعريفهما.

وعليه، فالجملة: خبر المبتدأ الذي هو الذنوب.

وإما النصب على الحالية من «قسمان» الواقع خبر للمبتدأ، أو من المبتدأ نفسه على رأي سيبويه المجوز مجيئها من المبتدأ.

وإما أنه لغو، عامله النسبة الكلامية، من غير اعتبار لفظ ـ كما أجازه بعض المحققين.

أو قسمان، وهذان القسمان هنا بمعنى النوعين المندرجين تحت جنس الذنوب:

أحدهما: **(صغيرة)** أي: نوعها.

ولا تنحصر أفرادها ولا تنضبط أعدادها، غير أن بتعيين الكبائر يعلم أن ما عداها صغائر.

نعم ـ عد بعض الشافعية منها أموراً سبق للوهم أنها كبائر، وليست كذلك، كـ:

- **قبلة أجنبية.**
- **ولعن ولو لبهيمة.**

- **وكذب على غير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بما لا حد فيه ولا ضرر.**

- **وهجر مسلم ولو تعريضاً وصدقاً.**

- **وإشراف على بيت غيره.**

- **وهجر مسلم فوق ثلاثة أيام عدواً.**

- **ونوح.**

- **وجلوس مع فاسق لا يناسبه.**

- **وتنجيس بدن أو ثوب عدو.**

- **أو نجش.**

- **أو احتكار.**

- **وبيع معيب علم عيبه ولم يذكره، انتهى.**

وكلها مسلمة عندنا إلا تنجيس بدن أو ثوب عدو، فإن مسائل المذهب تشهد بكراهته، فقد كره:

- **لطخ المولود بدم العقيقة.**

- **وكذا الحكرة، فإنها لا تمنع إلا إذا أضرت.**

والآخر: (كبيرة) أي نوعها.

وقد اختلفت الروايات في عددها:

فروى ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنها تسعة: «**الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنة، والزنا، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم**»[١].

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد برقم (٨)، وانظر: أبو داود في كتاب الوصايا، باب ما جاء في التشديد من أكل مال اليتيم، حديث رقم (٢٨٧٥)، والنسائي في الكبرى برقم (٣٤٦١)، والطبراني في معجمه =

وزاد أبو هريرة رضي الله تعالى عنه في روايته: **أكل الربا**[١].

وزاد علي رضي الله تعالى عنه في روايته: **السرقة وشرب الخمر**.

وفي رواية لمسلم عن أبي بكر رضي الله تعالى عنه قال: «**كُنّا عِند رسُولِ الله ﷺ فقال: «ألا أُنبِّئُكم بأكبرِ الكبائرِ؟» ثلاثًا «الإشراكُ بِالله، وعُقُوقُ الوالِدينِ، وشهادةُ الزُّورِ ـ أو قولُ الزُّورِ ـ» وكان رسُولُ الله ﷺ مُتّكِئًا، فجلس فما زال يُكرِّرُها حتّى قُلنا: ليتهُ سكت**»[٢].

وفي رواية له عن أنس رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ في الكبائر قال: «**الشِّركُ بِالله، وعُقُوقُ الوالِدينِ، وقتلُ النّفسِ، وقولُ الزُّورِ**»[٣].

وفي رواية له عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**اجتنِبُوا السّبع المُوبِقاتِ» قِيل: يا رسُول الله، وما هُنّ؟ قال: «الشِّركُ بِالله، والسِّحرُ، وقتلُ النّفسِ الّتِي حرّم الله إلّا بِالحقِّ، وأكلُ مالِ اليتِيمِ وأكلُ الرِّبا، والتّولِّي يوم الزّحفِ، وقذفُ المُحصناتِ الغافِلاتِ المُؤمِناتِ**»[٤].

وفي رواية له عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «**مِن الكبائِرِ شتمُ الرّجُلِ والِديهِ» قالُوا: يا رسُول الله، وهل يشتِمُ الرّجُلُ والِديهِ؟ قال: «نعم يسُبُّ أبا الرّجُلِ فيسُبُّ أباهُ، ويسُبُّ أُمّهُ فيسُبُّ أُمّهُ**»[٥].

إذا علمت هذا، فاعلم أن العلماء رضي الله تعالى عنهم **قالوا**: لا انحصار للكبائر في عدد مذكور.

= الكبير برقم (١٠١)، والبيهقي في السنن الكبرى برقم (٢٠٧٥٢).

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث رقم (٨٩).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث رقم (٨٧).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث رقم (٨٨).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث رقم (٨٩).

(٥) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث رقم (٩٠).

فقد جاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه سئل عن الكبائر أسبع هي فقال: «**هي إلى سبعين**»[١].

ويروى: «**إلى سبعمائة أقرب**»[٢].

وأما ما مر في بعضه هذه **الروايات** من أنها **سبع** فالمراد به من الكبائرسبع، فإن هذه الصيغة وإن كانت صريحة في اسم العدد إلا أن **الحق أن العدد لا يفيد حصراً عند المحققين**.

وأما رواية الكبائر: «**سبعٍ**» بصيغة الجمع والتعريف المفيد للعموم بحيث يفهم منه أن جميع الكبائر سبع فقط فغير مراد ظاهره، لما قلناه، فإن هذه الصيغة وإن كانت للعموم إلا أن خبرها اسم عدد لاسيما وقد جاءت الروايات مصرحة بزيادات كثيرة، ووقع في بعضها غير ما وقع في الأخرى، فتعين الجمع بما قلناه ـ كما أفصح به **النووي وغيره**، وإنما وقع الاقتصار على هذه السبع في رواية، وعلى ثلاث في أخرى، وعلى أربع في أخرى، لكونها من أفحش الكبائر مع كثرة وقعها ونزوع النفس إليها لاسيما فيما كانت عليه الجاهلية، أو لكونها هي المحتاج إلى بيانها في ذلك الوقت، لفرط تداولها، وإلف الناس لها إذ ذاك، ـ ولم يذكر في بعضها ما ذكر في الأخرى، **وهذا مصرح بما ذكرناه من أن المراد البعض**، على أنه جاء في النميمة، وعدم الاستبراء من البول، واليمين الغموس، واستحلال بيت الله الحرام، أنها من الكبائر.

*** [في حد الكبيرة]:**

وقد اختلف العلماء من السلف والخلف في **حد الكبيرة وتمييزها من الصغيرة**:

فجاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: «**كُلُّ ما نهى الله عنهُ فهُو كبِيرةٌ**»[٣].

وبهذا قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني الفقيه الشافعي الإمام في علم الأصول والفقه وغيره.

---

(١) انظر: تفسير القرطبي (٥: ١٣٧)، وابن حجر في الزواجر عن اقتراف الكبائر (١: ١٤).

(٢) انظر: تفسير القرطبي (٥: ١٣٧)، وابن حجر في الزواجر عن اقتراف الكبائر (١: ١٤).

(٣) ذكره الطبراني في معجمه الكبير برقم (٢٩٣).

وحكى القاضي عياض هذا المذهب عن المحققين.

واحتج القائلون بهذا، بأن كل مخالفة فهي بالنسبة إلى جلال الله تعالى كبيرة.

قلت: وهو ضعيف إذ هو قول غير الجمهور ـ كما أشرنا إليه في تقرير «النظم».

* [في انقسام الذنب إلى صغير وكبير]:

وذهب الجمهور من السلف والخلف من جميع الطوائف إلى انقسام المعاصي **إلى صغائر وكبائر**، وهو مروي أيضاً عن **ابن عباس** رضي الله تعالى عنهما.

وقد تظاهر على هذا دلائل الكتاب والسنة، واستعمال سلف الأمة وخلفها.

قال الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه «**البسيط**»: إنكار الفرق بين الصغيرة والكبيرة لا يليق بالفقه، وقد فهما من مدارك الشرع.

وهذا الذي قاله **أبو حامد** قد قاله غيره بمعناه، ولا شك في كون المخالفة قبيحة جداً بالنسبة إلى جلال الله تعالى، ولكن بعضها أعظم من بعض.

وتنقسم باعتبار ذلك إلى:

– **ما يكفره: الصلوات الخمس، أو صوم رمضان، أو الحج، أو العمرة، أو الوضوء، أو صوم عرفة، أو صوم عاشوراء، أو فعل الحسنة، أو غير ذلك مما جاءت به الأحاديث الصحيحة، ما لم تغش كبيرة.**

– **وإلى ما لا يكفره ذلك، كما ثبت في الصحيح.**

فسمى الشرع ما تكفره الصلوات ونحوها **صغائر**، وما لا يكفره ذلك **كبائر**.

قال **النووي**: ولا شك في حسن هذا، ولا يخرجها هذا عن كونها قبيحة بالنسبة إلى جلال الله تعالى، فإنها صغيرة بالنسبة إلى ما فوقها لكونها أقل قبحاً، ولكونها متيسرة التكفير، انتهى.

قلت: ومنه يستفاد وجه تسمية المقسمين بالصغيرة والكبيرة.

وروي أيضاً عن **ابن عباس** رضي الله تعالى عنهما أنه قال: «**الكبائر كُلُّ ذنبٍ ختمهُ الله بنارٍ أو غضبٍ أو لعنةٍ أو عذابٍ**»[١].

ونحو هذا عن **الحسن البصري**.

وقال آخرون: هي ما أوعد الله تعالى عليه بنار أو حد في الدنيا.

وقال **أبو حامد الغزالي** في «**بسيطه**»: والضابط الشامل المعنوي في ضبط الكبيرة: أنها كل معصية تقدم المرء عليها من غير استشعار خوف وحد، أو ندم، كالمتهاون بارتكابها، والمستجري عليه اعتياداً:

- **فما أشعر بهذا الاستخفاف والتهاون فهو كبيرة.**

- **وما يحمل على فلتات النفس، وفترة مراقبة التقوى، ولا ينفك عن تندم ممتزج به تنغيص التلذذ بالمعصية، فهذا لا يمنع العدالة، وليس هو بكبيرة.**

وقال **الشيخ أبو عمر ابن الصلاح رحمه الله تعالى** في «**فتاويه الكبيرة**»: كل ذنب كبر وعظم عظماً يصح معه أن يطلق عليه اسم **الكبر**، ووصف بكونه عظيما على الإطلاق، قال: فهذا حد الكبيرة، **ثم لها إمارات، منها** إيجاد الحد، **ومنها** الإيعاد بالعذاب، بالنار ونحوها، في الكتاب أو السنة، **ومنها** وصف فاعلها بالفسق نصاً، **ومنها** اللعن كلعن الله تعالى من غيّر منار الأرض، ولعن الله تعالى السارق.

وقال الشيخ **الإمام أبو محمد ابن عبد السلام رحمه الله تعالى** في كتابه «**القواعد**»: إذا أردت معرفة الفرق بين «الصغيرة» و«الكبيرة» فأعرض مفسدة الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها:

- **فإن نقصت عن أقل مفاسد الكبائر فهي من الصغائر.**

---

(١) ذكره ابن جرير في تفسيره برقم (٦: ٦٥٢).

– وإن ساوت أدنى مفاسد الكبائر، أو أربت عليه، فهي من الكبائر.

فمن:

– شتم الرب سبحانه وتعالى، أو رسول الله ﷺ، أو استهان بالرسل، أو كذب واحداً منهم.

– أو ضمخ الكعبة بالعذرة.

– أو ألقى المصحف في القاذورات، فهي من أكبر الكبائر.

ولو لم يصرح الشرع بأنه كبيرة.

وكذلك لو:

– أمسك امرأة محصنة لمن يزني بها.

– أو مسك مسلماً لمن يقتله.

فلا شك أن مفسدة ذلك أعظم من مفسدة أكل مال اليتيم مع كونه من الكبائر.

وكذلك لو:

– دل الكفار على عودة المسلمين مع علمه بأنه يستأصلونهم بدلالته، ويسبون حرمهم، وأطفالهم، ويغنمون أموالهم.

فإن تسببه لهذه المفاسد أعظم من توليه يوم الزحف بغير عذر مع كونه من الكبائر.

وكذلك لو:

– كذب على إنسان كذباً يعلم أنه يقتل بسببه، أما إذا كذب عليه كذباً يؤخذ منه بسببه تمرة فليس كذبه من الكبائر.

قال: وقد نص الشرع على أن شهادة الزور، وأكل مال اليتيم، من الكبائر، فإن وقعا في مال خطير، فهذا ظاهر، وإن وقعا في حقير، فيجوز أن يجعلا من الكبائر فطاماً عن هذه المفاسد، كما جعل شرب قطرة من خمر من الكبائر، وإن لم تتحقق المفسدة، ويجوز أن تضبط ذلك بنصاب السرقة.

قال: والحكم بغير الحق كبيرة، فإن شاهد الزور متسبب، والحاكم مباشر، فإذًا جعل التسبب كبيرة بالمباشرة أولى.

قال: وقد ضبط بعض العلماء «**الكبائر**» بأنها: **كل ذنب قرن به وعيد، أو حد، أو لعن،** فعلى هذا، **كل ذنب علم أن مفسدته لمفسدة ما قرن به الوعيد أو الحد أو اللعن أو أكبر من مفسدته فهو كبيرة.**

ثم قال: والأولى، **أن تضبط الكبيرة بما يشعر بتهاون مرتكبها في دينه إشعار أصغر الكبائر المنصوص عليها، والله تعالى أعلم** انتهى.

وقال **الإمام أبو الحسن الواحدي المفسر وغيره:** «الصحيح»، أن حد الكبيرة غير معروف، بل ورد الشرع بوصف أنواع من المعاصي بأنها كبائر، وأنواع بأنها صغائر، وأنواع لم توصف، وهي مشتملة على كبائر وصغائر، والحكمة في عدم بيانها أن يكون العبد ممتنعاً من جميعها مخافة أن تكون من الكبائر.

قالوا: وهذا شبيه بإخفاء ليلة القدر، وساعة يوم الجمعة، وساعة إجابة الدعاء في الليل، واسم الله الأعظم، ونحو ذلك مما أخفى، والله أعلم.

ولما نقل **ابن السبكي** في حدها، أنها: ما توعد عليه بخصوصه، أو أنها ما فيه حد.

ونقل **المحقق المحلي** عن **الرافعي**: أنه قال: إنهم إلى «ترجيح الثاني» أميل، والأول ما يوجد لأكثرهم، وهو الأوفق، لما ذكره عند تفصيل الكبائر.

قال: و«المختار» وفاقاً **لإمام الحرمين**، أنها: كل جريمة تؤذي بقلة اكتراث مرتكبها بالدين، ورقة الديانة.

واعترضه **المحقق المحلي**، بأنه بظاهره يتناول صغيرة الخسة، وبأن **الإمام** إنما ضبط به ما يبطل العدالة من المعاصي الشاملة لتلك، **لا الكبيرة** فقط، كما نقله المصنف استرواحاً.

ثم قال: نعم ـ هو أشمل من التعريفين الأولين، انتهى.

ونقل السعد عن بعضهم، أنه قال:

- **كل معصية أصر عليها العبد فهو كبيرة.**
- **وكل ما استغفر عليها فهي صغيرة.**

وعن صاحب «**الكفاية**»، أن الحق أن «**الصغيرة**» و«**الكبيرة**» اسمان إضافيان لا يعرفان بذاتيهما:

- **وكل معصية أضيفت إلى ما فوقها فهي صغيرة.**
- **وإذا أضيفت إلى ما دونها فهي كبيرة.**
- **والكبيرة المطلقة هي الكفر، إذ لا ذنب أعظم منه.**

واعترض بعضهم على صاحب «**الكفاية**» بأن كلامه ـ وإن كان جيداً في حد ذاته، لكنه بمعزل عن المراد بالكبيرة والصغيرة في عرف الشرع المقطوع فيه النظر عن الإضافة بدليل أن الصغيرة إذا كان دونها صغيرة لا تسمى في عرف الشرع كبيرة وكذا قتل النفس لا يسمى صغيرة وإن كان فوقه الكفر، وإن صحت التسمية بالنظر إلى الإضافة.

ولما لم يكن **تعيين الكبيرة من وظيفة أرباب هذا الفن**، أجملها خصوصاً مع تعارض أقوال العلماء أو اضطرابها، **وإن كان الأقرب إلى الصواب هو مذهب الأكثر**.

تنبيهات:

الأول: لا بأس بالتعرض لجملة من «**الكبائر**» تأنيساً لخاطر المبتدئ بها في الجملة، فنقول: هي:

- **كالكفر بسائر أنواعه.**
- **وكالقتل عمداً وشبههن لا خطئًا، إذ ليس بصغيرة فضلاً عنها.**
- **وكالزنا بحليلة جار أو غيرها، محرماً كان أو غيره، وإن تفاوتت جرائمها.**

- وكاللواط، وأول من فعله قوم لوط بتعليم إبليس إياهم ذلك في نفسه، فهو أول من فعل به على الإطلاق.

- وكشرب الخمر، وإن لم يكن عنه سكر لقلتها، حتى قال بعض شيوخ ابن الفاكهاني: لو وضع ذباب إبرة في خمر وذاقها لا ينبغي أن يحد، كما هو ظاهر إطلاقاتهم، حكاه عنه في شرح «العمدة».

قلت: وفيه نظر.

والمناسب لتعبيرهما بـ«الشرب» أن يتناول منها جزءًا محسوساً يحصل من تناوله الانتهاك، كما يؤخذ من تعبيرهم في مقام القلة بالقطرة ـ كما سلف، نعم إن أخبر عن نفسه أنه حصل له ابتلاع ما ذاقه، وأن الإبرة حملت ذلك الجزء، توجه ما قاله.

وكل ما أسكر مما دخلته الشدة المطربة من نقيع تمر، أو نبيذ زبيب، أو ماء شعير، أو ذرة، أو غيرهما، عندنا له حكم الخمر.

وهي: المشتد من ماء العنب، خلافاً للشافعية في قولهم: لا يكون كبيرة إلا المسكر من شرب غير الخمر، أما شرب ما لا يسكر لقلته من غيرها فهو صغيرة، **كذا في المحلي**.

ونوزع، بأن التفصيل إنما هو في شرب معتقد الحل ـ كالحنفي، أما معتقد التحريم ـ كالشافعي، فشربه كبيرة: شرب ما يسكر أو لا، على أن الحكم على شرب معتقد الحل ذلك بأنه صغيرة فيه تجوز، **والتحقيق أنه كبيرة ثبت لها حكم الصغيرة من قبول شهادته كذا عند الشافعية، وقياسه عندنا أنه كبيرة مطلقاً لرد شهادته** .

قلت: وفيه نظر، فقد ترد الشهادة ببعض المباحات.

- وكالسرقة.

- وكالغصب.

وقيدهما جماعة بربع دينار، أو ما يساويه.

أما سرقة الشيء القليل، وغصبه، فصغيرة.

قال **الحليمي**: إلا إذا كان المسروق منه مسكيناً لا غنى به عن ذلك، فيكون كبيرة.

- **وكالقذف الموجب للحد، فقذف من لا يوطأ مثلها لصغر، والمملوكة والحرة المتهتكة صغيرة، كما قاله الحليمي معللاً له بأن الإيذاء في قذفهن دونه في الحرة الكبيرة المستترة.**

قال **ابن عبد السلام**: قذف المحصن في خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله تعالى والحفظة ليس بكبيرة موجبة للحد لانتفاء المفسدة، وكذا قاله المحلى.

ونوزع، بأن **ابن عبد السلام** لم يجزم به، بل قال: الظاهر أنه ليس بكبيرة، وخالفه البلقيني قائلاً: بل الظاهر أنه كبيرة موجبة للحد فطاماً عن جنس هذه الخصلة، ولظاهر: ﴿يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ [النور: ٤].

أما **قذف الرجل زوجته** إذا علم زنا زوجته أو ظنه ظناً مؤكداً، أو إذا أتت بولد يعلم أنه ليس منه، فمباح، بل واجب.

وكذا **جرح الراوي والشاهد ونظار الأوقاف والأوصياء وأرباب الولايات عند دعاء الحاجة إلى بيان أحوالهم**، مباح، بل قد يكون واجباً للنصح في الدين، ويأتي له تتمة.

- **وكالنميمة.**

- **وكالغيبة.**

وسيأتي التعرض لهما آخر النظم وهذا مذهبنا في الغيبة فقد:

قال القرطبي في تفسيره أنها كبيرة بلا خلاف مع انطباق حداً لأكثر الكبيرة مما توعد عليه بخصوصه عليها. وسيأتي بيان وعيدها.

وأما مذهب الشافعية فعدها صاحب العدة صغيرة وعلله الرافعي ومتبعوه بعموم البلوى وقلة من يسلم منها.

وفيه نظر ظاهر.

وبعض متأخريهم عدها كبيرة في حق القراء، وسيأتي أنه المعتمد.

- **وكشهادة الزور.**

وهل يشترط في كونها كبيرة كون المشهود به مقدراً بنصاب السرقة.

قال **المحلي**: تردد فيه ابن **عبد السلام**.

وجزم **القرافي** من أئمتنا بكونها كبيرة ولو لم يكن المشهود به إلا فلساً.

قال **النووي**: وهو الظاهر الذي يقتضيه عموم الحديث وإطلاقه والقواعد.

ويحتمل على بعد أن يجري فيه كلام ابن عبد السلام السابق في أكل تمرة من مال اليتيم وظاهره أنه ليس له تصريح في المسألة فيخالف ظاهر المحلي.

وظاهر كلامهم أنه لا فرق بين الحكم بمقتضاها وعدمه.

- **وكاليمين الفاجرة.**

وفي الحديث: «**ولو كان المحلوف عليه شيئاً يسيراً**»[(١)].

- **وكقطيعة الرحم.**

وهي فعلية من القطع ضد الوصل والرحم القرابة مطلقاً كانت من قبل الأب أو من قبل الأم من غير تقييد بمحرميه.

وظاهر كلامهم ولو بعدت جدًا.

وفيه نظر.

والظاهر تقييدها بـ«غير البعيدة جداً» لعدم تألمها بذلك.

وهل يختص القطيعة بالإساءة أو تتعدى إلى ترك الإحسان؟

قال **أبو زرعة**: الأقرب الأول.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي أمامة بنحوه، كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار، حديث رقم (١٣٧).

وقال **الكمال المقدسي**: بل الأقرب الثاني لأن الصلة المأمور بها نوع من الإحسان والقطيعة ضدها فهي ترك الإحسان.

قلت: وبه صرح **ابن ناجي**، فإنه قال بعد قول «الرسالة»: وعليه أن يصل رحمه بنفسه وماله، إلا أن يعرض له ما هو آكد كتعلمه العمل في بلد نائية يعسر عليه زيارتهم منه.

- وكعقوق الوالدين.

قال **النووي**: وقل من يضبط حقيقته الشرعية.

ونقل عن **ابن عبد السلام** أنه قال: لم أقف في عقوق الوالدين وفيما يختصان به من الحقوق على ضابط اعتمد عليه، فإنه لا يجب طاعتهما في كل ما يأمران به، ولا في كل ما ينهيان عنه، باتفاق العلماء، وقد حرم على الولد الجهاد بغير إذنهما لما يشق عليهما من توقع قتله أو قطع عضو من أعضائه يفجعهما على ذلك.

وقد ألحق بذلك كل سفر يخافان فيه على نفسه، أو عضو من أعضائه.

ثم نقل عن **أبي عمرو بن الصلاح** في «فتاويه» أن **العقوق المحرم**: كل فعل يتأذى به الوالد أو نحوه تأذياً ليس بالهين مع كونه ليس من الأفعال الواجبة.

قال: وربما قيل طاعة الوالدين واجبة في كل ما ليس بمعصية ومخالفة أمرهما في ذلك عقوق.

وقد أوجب كثير من **العلماء** طاعتهما في الشبهات.

قال: وليس قول من قال من علمائنا: يجوز له السفر في طلب العلم وفي التجارة بغير إذنهما، مخالفاً لما ذكرته، فإن هذا كلام مطلق، وفيما ذكرته بيان لتقييد ذلك المطلق.

قلت: ولا يخفى أيضاً، أن كلام **ابن الصلاح** مجمل الاختلاف غير الهين وتفاوت مراتبه وحصوله مما ليس بمعصية لكثير من الآباء، والله أعلم.

والمختار أن عقوق الوالدين كبيرة وإن كانا فاسقين أو كافرين إلا أن يعقهما بترك معصية أمراه بها أو فعل طاعة نهياه عنها.

واختلف المذهب في «**الأجداد**» و«**الجدات**»:

فقال **الطرطوشي**: لم أجد للعلماء نصاً في «**الأجداد**»، والذي عنده أنهم لا يبلغون مبلغ الآباء، واستدل على ذلك:

- **بسلب الأبوة عنهم حقيقة.**

- **وبقوله تعالى: ﴿أَحَدُهُمَآ أَوۡ كِلَاهُمَا﴾** [الإسراء: ٢٣]، **ولو كان حكم الأجداد كحكمهما لأتي بلفظ الجمع.**

- **وبقوله عليه الصلاة والسلام: «أباك، ثُمَّ أدناك، ثم أدناك»**[1].

- **وفي حديث آخر: «أمك، وأباك، وأختك، وأخاك، ومولاك، ثم أدناك فأدناك»**[2]، **حيث فصل عليه الصلاة والسلام الجواب ورتب الأخوة بعد الأبوة.**

- **وبقوله تعالى: ﴿كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرٗا﴾** [الإسراء: ٢٤]، **والتربية لا تكون إلا للوالدين واستحسنه ابن عبد السلام.**

وقال **القاضي عياض** في «**الإكمال**»: والذي عندي خلاف ما ذهب إليه كلهم، والمعروف من قول مالك ومن وافقه من أهل العلم من أصحابه وغيرهم لزوم بر «**الأجداد**»، وتقديمهم، وقربهم من الآباء.

قال **سحنون**: بر **الجد** والجدة واجب وليسا كالأبوين واجب أن يسترضيهما ليأذنا له في الجهاد، فإن أبيا فله أن يخرج.؟.

وقال **ابن المواز**: لا يغزو إلا بإذن أجداده.

وقد رأى **مالك وأصحابه** عدم القصاص من الجد في ابن الابن إلا أن يفعل به ما لا يشك أنه قصد به قتله ـ كالأب سواء.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب البر والصلة والآداب، باب بر الوالدين وأنهما أحق به، حديث رقم (٢٥٤٨).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب في بر الوالدين، حديث رقم (٥١٤٠).

وكذلك قالوا في الجهاد بغير إذنهما، لا يجوز ـ كالآباء.

وكـذلك اختلف في **تغليظ الدية عليه في عمد قتله وفي قتله وفي قطعه في السرقة من مال حفيـدة:**

وأما الحديث الذي احتج به فهو حجة عليه، لا له، لأنه لما لم يذكر «**الأجداد**» وذكر «**الموالي**» دل على أنهم دخلوا في «**الآباء**».

ومما يدل **للطرطوشي** قول مالك في «**المدونة**»: ويحبس للولد من سوى الأبوين من الأجداد والأقارب.

قال **ابن عبد السلام** في باب «التفليس»: وهو أحسن لأن مقصوده، أن لكل واحد من الجد والأب حظًا من البر، وذلك حاصل قطعاً.

من قول **مالك** يحلف الجد ولا يحلف الأب.

ويشتركان معاً في البر في غير هذا من المسائل التي ذكرها عياض.

وإنما يتم احتجاج عياض على من يدعي أن الجد لا حظ له من البر، وهذا لم يذهب إليه أحد، وقبله خليل.

واعلم أن بر الأب والأم سواء على ما هو اختيار مالك، ومذهبه.

وروى عن **الليث بن سعد** خلافه.

وذكر **المحاسبي** إجماع العلماء على تفضيل الأم على الأب.

قال **القاضي عبد الوهاب**: والأبوان الكافران كالمسلمين، إلا أن برهما ينقطع بالموت.

وقال **بعض الشيوخ**: والفاسق من الأبوين يزاد في الدعاء له على الآخر، وهو قول شهاب بن خراش، فقد كان يجعل لأبيه ثلثي دعائه، ولأمه ثلثه، فقيل له في ذلك: أليس للأم ثلثا البر، فقال: بلى: ولكن أبي كان شرطياً، انتهى.

- وكالفرار من الزحف حين يبلغ المسلمون النصف من عدد العدو، وإلا جاز ما لم يبلغ عدد المسلمين اثني عشر ألفاً، وإلا حرم الفرار، ولو كانوا أقل من عشر العدد، وبكثير، لخبر: «لن يُغلب اثني عشر ألفاً مِن قِلّة»[1].

وظاهر المشهور **عندنا** ولو علم أنه إذا ثبت قتل من غير نكاية في العدد.

وقال **الشافعية**: إذا علم أنه إذا ثبت قتل من غير نكاية في العدو، وجب الفرار، لانتفاء إعزاز الدين بثباته.

واعلم أنه لم يخالف في كون الفرار من الكبائر إلا الحسن البصري فيما حكى عنه، قاصراً الآية: ﴿ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [الأنفال: ١٦] الآية على يوم بدر فقط.

والصواب ما قاله **الجماهير**: أنه عام باق.

- وكالاستيلاء على مال اليتيم عدواناً والتعدي عليه.

وهل يقيد ببلوغه نصاب السرقة؟

تردد فيه **ابن عبد السلام**، ونص «القواعد» له: قد نص الشارع على أن شهادة الزور، وأكل مال اليتيم من الكبائر، فإن وقعها في مال خطير، فهذا ظاهر وإن وقعا في مال حقير - كزبيبة وتمرة، فيجوز أن يجعل من الكبائر فطاماً للنفس عن جنس هذه المفسدة، كالقطرة من الخمر، وإن لم تتحقق المفسدة، ويجوز أن يضبط ذلك بنصاب السرقة.

قال **المقدسي**: وقد يفرق بينهما، بأن في شهادة الزور مع الجرأة على انتهاك حرمة المال المعصوم جرأة على الكذب في الشهادة، بخلاف القليل من مال اليتيم، فلا يستبعد التقييد فيه بخلافها، انتهى.

---

(١) اخرجه الترمذي من حديث ابن عباس، أبواب السير، باب ما جاء في السرايا، حديث رقم (١٥٥٥) وقال: هذا حديث حسن غريب، وأبو داود في كتاب الجهاد، باب فيما يستحب من الجيوش والرفقاء والسرايا، حديث رقم (٢٦١١)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢٦٨٢)، وابن حبان في صحيحه برقم (٤٧١٧).

- **وكالخيانة في الكيل أو الذرع أو الوزن في غير تافه، وإلا كان صغيرة.**

- **وكترك الصلاة أو تأخيرها عن وقتها أو تقديمها عليه كسلاً من غير عذر، كمرض، أو سفر.**

- **وكتعمد الكذب على النبي ﷺ.**

قال **الكمال المقدسي**: **والكذب على غيره**، عليه الصلاة والسلام من الأنبياء والرسل لا يتجه إلا عده كبيرة، لاسيما قبل نسخ شريعة ذلك الرسول، لأنه جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين، وليست معصية خسة. **وأما الكذب على غير الأنبياء**، فإن أصر عليه فكبيرة، وكذا **ما كانت مفسداته كمفسدة كبيرة من الكبائر**، ككذب يؤدي إلى قتل مثلاً، وإلا فهو صغيرة، إلا ما استثنى من الكذب على العدو، ولإ صلاح البين، ونحو ذلك.

وقد صرح **شيخ الإسلام زكريا الأنصاري**، بأن حديث: «**من كذب عليّ فليتبوّأ مقعدهُ مِن النّارِ**»[1]، شامل للكاذب عليه مناماً، وعليه فهو كبيرة لاندراجه في عموم كلامهم هنا، خصوصاً مع إطباقهم على الاستدلال لما هنا بذلك الحديث.

- **وكضرب المسلم بغير حق.**

وإن ورد في الحديث ترتب الوعيد على تكرر الضرب بسياط كأذناب البقر، لكنه تعرض لأقبح أنواع الضرب، أو تنصيص على من يذهب به للعقوبة، ولا يراه عليه الصلاة والسلام.

قال **البدر الزركشي**: وضرب الذمي كضرب المسلم.

قلت: ويشهد له عموم حديث: «**صِنفانِ مِن أهلِ النّارِ لم أرهُما، قومٌ معهُم سِياطٌ كأذنابِ البقرِ يضرِبُون بِها النّاس، ونِساءٌ كاسِياتٌ عارِياتٌ مُمِيلاتٌ مائِلاتٌ، رُءُوسُهُنّ كأسنِمةِ البُختِ المائِلةِ، لا يدخُلن الجنّة، ولا يجِدن رِيحها، وإنّ رِيحها ليُوجدُ مِن مسِيرةِ كذا وكذا**»[2].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب إثم من كذب على النبي ﷺ، حديث رقم (١٠٧).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه أبي هريرة، كتاب اللباس والزينة، باب النساء الكاسيات العاريات المائلات المميلات، حديث رقم (٢١٢٨).

- **وكسب صحابيٍّ.**

بغير ما يراه الله منه، وإلا كان كفراً.

وبغير قذف، وإلا لم يختص هذا الحكم بهم على إطلاقه.

وبغير نسبتهم إلى كفر بعد إيمانهم:

فقد **قال بعضهم**: من كفر واحداً من العشرة كفر.

وعن **سحنون**: من كفر واحداً من الأربعة: أبي بكر وعمر وعثمان وعلي قتل، ونكل في غيرهم.

وعن **بعضهم**: من سب معاوية أو غيره بنسبته إلى الضلال والكفر قتل، ونسبته لغير ذلك من مشاتمة الناس نكل نكالاً شديداً.

وقد أجمع **المسلمون على حرمة سب آل بيته عليه الصلاة والسلام وأزواجه وأصحابه وتنقيصهم**، أما سب واحد غير صحابي، ولا معصوم، فصغيرة.

قلت: ينبغي تقييده بغير سب شرعيٍّ.

فإن قلت: في الصحيحين: «**سِبابُ المُسلِمِ فُسُوقٌ**»[1].

قلت: حملوه على تكرر ذلك، وهو إصرار ملحق للصغائر بالكبائر، كما أن سب الولد والده كبيرة لعلة أخرى وهي العقوق، وأما تكفير الأمة ونسبتها إلى الضلال فسيأتي إن شاء الله تعالى.

وكتمان الشهادة، فإن الذي يظهر جواز كتم شهادة بدينار تؤدي لتغريم المشهود عليه ألفاً لجائز ارتكاباً لاخف الضررين.

---

(١) سبق تخريجه.

- **وكالرشوة.**

وهي أن يبذل مالاً ليحق باطلاً أو يبطل حقاً، وهي محرمة أخذاً ودفعاً ووساطةً:

أما بذلُ مالٍ لإحقاق حقٍّ، أو إبطالِ باطلٍ فحرامٌ على الأخذ مطلقاً، وعلى الدافع، إن أمكنه الخلاص بدونه، وإلا فلا.

أما دفع مال للتكلم في جائز مع السلطان مثلاً فجعالة جائزة، نص عليه **النووي** في «**فتاويه**» ناقلاً له عن **القفال**.

ونظر فيه **الكمال المقدسي** بأنه من باب «**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**».

وبأن **القفال** قال في «**فتاويه**»، أنه لو كان بيد ظالم، **فقال**: إن خلصتني منه فلك كذا:

- **يحتمل أن يقال: يستحقه، كرد الآبق.**

- **ويحتمل أن يقال: تخليصه من جملة النهي عن المنكر، وهو من فروض الكفاية، فيكون بالتخليص مسقطاً للفرض عن نفسه، فلا يستحق جعلاً.**

فتردد ولم يجزم بخصوص ما قاله **النووي**.

ومذهبنا - نحن - حرمة الأخذ على الجاه؛ إذ لا يكون إلا لله، ونحوه قول «الروضة» في باب «القضاء»: إن كان الطالب للقضاء ممن يتعين عليه، أو يستحب، فله بذلك المال، والآخذ ظالم بالأخذ، وهو كما إذا تعذر الأمر بالمعروف إلا ببذل مال، انتهى.

قال **الكمال المقدسي**: وهو جزم بالاحتمال الثاني من **كلام القفال**، فينبغي أن يكون هو **المعتمد**، فيحمل البذل للجاعل، ويحرم على الآخذ، ومحل ذلك ما إذا علم المجهول له أن الجاعل مظلوم بالحبس، وإن لم يعلم ذلك لم يجب عليه، فلا يمتنع عليه الأخذ، والله أعلم.

- **وكالدياثة.**

وهي استحسان الرجل على أهله، ولا يخالفه **قول بعضهم**: الديوث الذي يقر أهله على الزنا مع علمه بهم.

- **وكالقيادة.**

وفسرها **الزركشي وجماعة** بأنها: استحسان الرجل على غير أهله، وعليه فهي غير الدياثة، حكمها ثابت بالقياس على الدياثة.

وتفسيرها: بحمل الرجل الرجال إلى أهله، والتخلية بينهم وبينهن، يوجب مساواتها للدياثة، فيكون حكمها ثابتاً بالنص، كما في **الروضة للنووي**، وجوز فيها أن يفسر القواد بالذي يجمع بين الرجال والنساء بالحرام، وعليه فهي أعم من الدياثة، فيثبت الحكم في محل أعميته بالقياس.

- **وكالسعاية.**

وهي أن يشي بشخص إلى ظالم ليؤذيه بما يقوله في حقه.

وأما حكم ضمان ما أتلفه المسعى به، فقال **أبو محمد**: من أخبر لصاً بمطمر رجل، أو أخبر به غاصباً، وقد بحث عن مطمره أو ماله، فدله عليه رجل، ولولا دلالته ما عرفوه، فضمنه **بعض متأخري أصحابنا**، ولم يضمنه بعضهم.

قال أبو محمد: **وأنا أقول بتضمينه لأن ذلك من وجه التعزير الموجب للضمان، قال أبو محمد**: وأما الرجل يأتي إلى السلطان بأسماء قوم ومواضعهم وهو يعلم أن الذي يطلبهم به السلطان ظلم فينالهم بسبب تعريفه بهم ظلم أو عقوبة، فأراه ضامنا لما غرمهم مع العقوبة الموجعة.

والخلاف مفرع على قولي **أشهب وابن القاسم** في لزوم الجزاء المحرم دل محرماً على صيد فقتله بدلالته وعدمه، وجزم بالثاني **خليل** في باب «الغصب»، وكان اللائق به حكاية القولين أو الجزم بالضمان لترجيح أبي محمد وابن يونس وأبي علي من الحداد له والله أعلم.

ونبهت عليه لإنكار بعض الجهلة لما في **خليل** وشاهدت فتيا شيخنا بقول أبي محمد إلى أن مات رحمه الله تعالى.

- **وكاليأس من رحمة الله تعالى.**

- وكالأمن من مكر الله تعالى.

وكلاهما يحتملان معنيين:

أحدهما: اليأس لإنكار سعة رحمة الله تعالى الذنوب، والأمن لاعتقاد أن لا مكر منه تعالى بأحد من العباد، ولا شك أن هذا كفر لرده القرآن صريحاً، وبهذا المعنى عدهما **الحنفية** في كتبهم الكلامية كفراً.

وثانيهما: استعظام الذنوب حتى يستبعد العفو عنها، يدخل به في حد اليأس، وغلبة الرجاء مع الاسترسال في المعاصي، والاتكال على العفو، حتى يغلب اعتقاد العفو غلبة يدخل بها في حد الأمن، والأقرب أن هذا من الكبائر لا من الكفر وبهذا المعنى **عدهما الشافعية** من الكبائر.

والأقرب أن هذا من الكبائر متمسكين بظاهر حدث ابن مسعود: «**مِن الكبائِرِ الإشراكُ بِالله واليأسُ مِن روحِ الله والقُنُوطُ مِن رحمةِ الله والأمنُ مِن مكرِ الله**»[1] رواه الدارقطني في «العلل» قائلا: والصواب أنه موقوف من قول ابن مسعود.

- وكالظهار.

كقول الرجل لزوجته أنت عليّ كظهر أمي لأن الله تعالى سماه منكراً من القول وزوراً، أي لأن فيه تشبيه الزوجة بالأم في التحريم.

- وكتناول لحم الميتة والخنزير والدم لغير ضرورة.

- وكفطر رمضان كلاً أو بعضاً من غير عذر.

- و كالغلول وهو الخيانة من الغنيمة.

- وكالمحاربة وهي قطع الطريق على المارين بإخافتهم كذا قاله المحقق المحلى.

وحاصله، أن الإضافة المانعة للمارين مجردة عن القتل، وأخذ المال والضرب كبيرة،

---

(١) أخرجه برقم (٩٣٧).

وإلا فكل واحد من هذه كبيرة بانفراده، رداً على **أبي زرعة** في قوله: وإن لم يوجد إلا مجرد الإضافة من غير انضمام قتل أو أخذ مال فقد يتوقف في عدها من الكبائر.

قلت: وكلام **أبي زرعة** هو ظاهر قول **ابن الحاجب وصاحب «المختصر»**: المحارب: قاطع الطريق لمنع سلوك أو أخذ مال مسلم أو غيره على وجه يتعذر معه الغوث وإن انفرد بمدينة، فليتأمل.

- **وكالربا، بموحده، سواء كان فضلاً أو نساءً.**

- **وكإدمان الصغيرة، وهو الإصرار عليها.**

والمعول عليه **عندنا** في تفسير **الإصرار** قول **ابن أبي زيد** في «رسالته» أنه المقام على الذنب، واعتقاد العودة إليه.

وقال **بعضهم**: هو التكرر على الذنب كأن يعزم على العودة أو لا.

وقال **بعضهم**: هو اعتقاد العودة إلى الذنب فقط، وتكرره من غير عزم لا يكون إصراراً.

نقلهما **ابن ناجي** عن **القرافي**، ويأتي نصه.

وقيل: هو أن تكره الذنب من غير عزم على تركه.

وظاهر هذه الأقوال، أنه لابد من اتحاد النوع حتى لو اقترف أنواعاً شتى لكنه إنما أتى كل نوع منها إلا مرة، **لا يكون مصرًا**، وهو ما صرح به **القرافي** - كما يأتي في كلامه.

وقال الشيخ **أبو محمد ابن عبد السلام الشافعي** في حد «**الإصرار**» هو: أن تتكرر منه الصغيرة تكرراً يشعر بقلة مبالاته بذنبه إشعار ارتكاب الكبيرة بذلك.

قال: وكذلك إذا اجتمعت صغائر مختلفة الأنواع بحيث يشعر مجموعها مما يشعر به أصغر الكبائر.

وقال الشيخ **أبو عمرو بن الصلاح** رحمه الله تعالى: من تلبس من أضداد التوبة باستمرار العزم على المعاودة، أو باستدامية الفعل بحيث يدخل به ذنبه في حيز ما يطلق عليه الوصف **بصيرورته** كبيراً عظيماً وليس لزمان ذلك وعدده حصر.

ولما فسر المحقق **المحلى** «**إدمان الصغيرة**» بأنه المواظبة عليها من نوع أو أنواع، **اعترضه الكمال المقدسي**، بأن ظاهر عبارته أن المواظبة المذكورة كبيرة سواء غلبت الطاعات عليها، وهو الوجه المرجوح المخالف لما نقله **الرافعي** عن الجمهور، من أن من غلبت طاعاته معاصيه كان عدلاً، ومن غلبت معاصيه طاعته كان مردود الشهادة، وهذا معنى **نص المختصر**.

وأما **استواء الطاعات والمعاصي** فلا يكاد يتحقق، وبتقدير تحققه ينبغي أن لا يقبل من استوت طاعاته ومعاصيه، لأن شرط القبول العدالة، وهي غلبة الطاعات، فما لم يتحقق، فشرط القبول منتف، فينتفي القبول لانتفاء شرطه.

وقال في ضابط **ابن عبد السلام** السابق: أنه حسن، غير أن إشعار غلبة المعاصي بقلة المبالات بالدين أظهر، وقد ثبت اعتبار الغلبة شرعاً، فالضبط مما يستند إليها أولي، انتهى.

ونص القواعد **للقرافي** الفرق التاسع والعشرون والمائتان: بين قاعدة المعصية التي هي كبيرة مانعة من قبول الشهادة، وقاعدة المعصية التي ليست بكبيرة مانعة من قبول الشهادة:

أعلم أن **إمام الحرمين** في أصول الدين قد منع من إطلاق لفظ الصغيرة على شيء من معاصي الله تعالى صغيرة، بل جميع المعاصي كبائر لعظمة الله تعالى، فتكون معاصيه كلها كبائر.

وقال غيرهم: يجوز ذلك.

واتفق **الجميع** على أن المعاصي تختلف بالقدح في العدالة، وأنه ليس كل معصية يسقط بها العدل عن مرتبة العدالة، فالخلاف حينئذ إنما هو في الإطلاق فقط.

وقد ورد الكتاب العزيز بالإشارة إلى الفرق في قوله تعالى: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧]، **فجعل المعصية ثلاث رتب**:

- **كفر**.
- **وفسوق وهو الكبيرة**.
- **وعصيان وهو الصغيرة**.

ولو كان المعنى واحداً لكان اللفظ في الآية متكرراً بمعنى مستأنف، وهو خلاف الأصل.

إذا تقرر هذا فيقول: الصغيرة في المعاصي ليس من جهة من عصى، بل من جهة المفسدة الكائنة في ذلك الفعل، فـ:

- **الكبيرة ما عظمت مفسدتها.**
- **والصغيرة ما قلت مفسدتها.**

ورتب المفاسد مختلفة، فأدنى رتب المفاسد تترتب عليها الكراهة، ثم كلما ارتفعت المفسدة عظمت الكراهة، حتى يكون أعلى رتب الصغائر يليه أدنى رتب الكبائر، ثم تترقى رتب الكبائر بعظم المفسدة حتى يكون أعلى رتب الكبائر يليه الكفر.

إذا تقرر هذا، وأوردنا ضبط ما تُرد به الشهادة نظرًا لعظمة ما وردت به السنة أو الكتاب العزيز، فنجعله كبيرة، وكذا ما اجتمعت عليه الأمة، أو ثبت فيه حد من حدود الله عز وجل كقطع السرقة، وجلد الشرب، ونحوهما، فهذه كلها كبائر قادحة في العدالة إجماعا، وكذلك ما فيه وعيد صرح به في الكتاب والسنة، فنجعله أصلاً، وننظر كلما ساوى أدناه مفسدة، أو رجح عليه مما ليس فيه نص، ألحقناه به، ورددنا به الشهادة، وأثبتنا به الفسوق والجرح، وما وجدناه قاصراً عن أدنى الكبائر التي شهدت لها الأصول، جعلناه صغيرة لا يقدح في العدالة، ولا يوجب فسوقاً، إلا أن يصر عليه، فيكون بالإصرار كبيرة إن، وصل بالإصرار إلى تلك الغاية، فإنه لا صغيرة مع الإصرار، ولا كبيرة مع الاستغفار، كما قاله السلف، ويعنون بالاستغفار: التوبة بشروطها، لا طلب المغفرة مع بقاء العزم، فإن ذلك لا يزيل كبر الكبيرة البتة:

فمن **الكتاب** ما فيه ذكر **الكبر أو العظم**، عقيب ذكر جريمة.

وفي السنة في مسلم قالوا: «**ما أكبرُ الكبائر يا رسول الله قال: أن تجعل للهِ نِدًّا وهُو خلقك**» قال: **ثُمّ أيٌّ؟ قال:** «**أن تقتُل ولدك مخافة أن يطعم معك**» قال: **ثُمّ أيٌّ؟ قال:** «**أن تُزانِي حلِيلة جارِك**»[1].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عمرو بن شرحبيل، كتاب تفسير القرآن، باب قولِهِ تعـالى: =

وفي حديث آخر: «**اجتنِبُوا السّبع الـمُوبقاتِ» قالُوا: يا رسُول الله، وما هُنّ؟ قال: «الشِّركُ بالله، والسِّحرُ، وقتلُ النّفسِ الّتي حرّم الله إلّا بالحقِّ، وأكلُ مالِ اليتِيم، والتّولِّـي يوم الـزّحفِ، وقـذفُ الـمُحصناتِ الـمُؤمِناتِ الغافِلاتِ، وأكـل الـربا، وشهادة الـزور**»[1].

وفي بعض الطرق: «**وعُقُوقُ الوالِدينِ، واستِحلالُ البيتِ الحرامِ**»[2].

وثبت في الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام جعل القبلة في الأجنبية صغيرة فيلحق بها ما في معناها.

وهاهنا أربع مسائل:

الأولى: ما حقيقة الإصرار الذي يصير الصغيرة كبيرة؟

وقع البحث فيه مع جماعة من الفضلاء :

فقال بعضهم: هو أن يتكرر الذنب منه كأن يعزم على العود أم لا.

وقال بعضهم: أن تكرر من غير عزم لم يكن إصراراً بأن يفعل الذنب أول مرة وهو لا يخطر بباله العود، ثم بعد ذلك يخطر له معاودته لداعية متجددة، فيفعله كذلك مراراً، فهذا ليس إصرارً، وتارة يفعل الذنب وهو عازم على معاودته، فيعاوده بناء على ذلك العزم السابق، فهذا هو الإصرار الناقل للصغيرة لدرجة الكبيرة، ولذلك قال الله عز وجل: ﴿وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ﴾ [آل عمران: ١٣٥].

= ﴿فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، حديث رقم (٤٤٧٧)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب كون الشرك أقبح الذنوب وبيان أعظمها بعده، حديث رقم (٨٦).

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الوصايا، باب ما جاء في التشديد من أكل مال اليتيم، حديث رقم (٢٨٧٥)، والنسائي في الكبرى برقم (٣٤٦١)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (١٠١)، والبيهقي في السنن الكبرى برقم (٢٠٧٥٢).

ويقال: فلان مصر على العداوة ـ أي: مصمم بغلبة عليها وعلى مصاحبتها ومداومتها، ولا يفهم في عرف الاستعمال من الإصرار إلا العزم والتصميم على الشيء، والأصل عدم النقل والتغيير، فوجب أن يكون ذلك معناه لغة وشرعاً، وهذا هو الذي يترجح عندي والله أعلم بالصواب.

المسألة الثانية ما ضابط التكرر في **الإصرار** الذي يصير الصغيرة كبيرة، فإن ذلك ليس فيه نص من الكتاب ولا من السنة؟

قال **بعض العلماء**: فننظر إلى ما يحصل من ملابسة أدنى الكبائر من عدم الوثوق بملابستها في أداء الشهادة، والوقوف عند حدود الله عز وجل، ثم ننظر ذلك التكرر في الصغيرة، فإن حصل في النفس من عدم الوثوق به ما حصل من أدنى الكبائر ـ كان كل كبيرة تخل بالعدالة، وهذا يؤكد أنه لا بد فيه من العزم، فإن الفلتات من غير عزم مستمرًا، لا يكاد يخل بالوثوق، نعم، قد تدل كثرة التكرر على قرار العزم في النفس.

وبهذا **الضابط** أيضاً يعلم «المباح المخل بقبول الشهادة» ـ كالأكل في الأسواق، ونحوه، بأن يصدر صدوراً يوجب عدم الوثوق به في حدود الله عز وجل ـ كان ذلك مخلاً، وذلك يختلف بحسب الأحوال المقترفة، والقرائن المصاحبة، وصورة الفاعل، وهيئته، وهيئة الفعل.

والمعتمد في ذلك على ما يوجد في القلب التسليم عن الهواء المعتدل المزاج والعقل والديانة العارف بالأوضاع الشرعية، فهذا هو المتعين لوزن هذه الأمور، فإن من غلب عليه التشديد في طبعه، يجعل الصغيرة كبيرة، فلا بد من اعتبار ما تقدم ذكره في العقل الوازن لهذه الاعتبارات.

ومتى تخللت التوبة الصغائر، فلا خلاف أنها لا تقدح في العدالة.

وكذلك ينبغي إذا كانت من أنواع مختلفة، وإنما تحصل الشبهة واللبس إذا تكررت من النوع الواحد، وهو موضع النظر الذي تقدم التنبيه عليه.

المسألة الثالثة: **المشهور عندنا**: قبول شهادة القاذف قبل جلده وإن كان القذف كبيرة اتفاقاً، وقاله أبو حنيفة، وردها عبد الملك، ومطرق، والشافعي، وابن حنبل ـ رضي الله تعالى عنهم.

لنا: أنه قبل الجلد غير فاسق، لأنه ما لم يفرغ من الجلد يجوز رجوع البينة، أو تصديق المقذوف له، فلا يتحقق الفسق إلا بعد الجلد، والأصل استصحاب العدالة والحالة السابقة.

احتجوا بوجوهٍ: الأول: أن الآية اقتضت ترتيب الفسق على القذف، وقد تحقق القذف، فيتحقق الفسق، سواء جلد أم لا.

الثاني: أن الجلد فرع ثبوت الفسق، فلو توقف الفسق على الجلد لزم الدور.

الثالث: أن الأصل عدم قبول الشهادة إلا حيث تيقنا العدالة، ولم تتيقن، فترد.

والجواب عن الأول، أن الآية اقتضت صحة ما ذكرناه، وبطلان ما ذكرتموه، لأن الله عز وجل قال: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: ٤]، فرتب رد الشهادة والفسق على الجلد، وترتب الحكم على الوصف يدل على علية ذلك الوصف لذلك الحكم، فيكون الجلد هو السبب الفسق، فحيث لا جلد لا فسوق، وهو مطلوبنا، وعكس مطلوبكم.

وعن الثاني، أن كون الجلد فرع ثبوت الفسوق ظاهر ظهوراً ضعيفاً لجواز رجوع البينة أو تصديق المقذوف، فإذا أقيم الجلد قوي الظهور بإقدام البينة وتصميمها على أذيته، وكذلك المقذوف، وحينئذ يقول أن مدرك رد الشهادة إنما هو الظهور القوي لأنه المجمع عليه، والأصل بقاء العدالة إلا حيث أجمعنا على انتفائها.

وعن الثالث، أن الأصل بقاء العدالة السابقة.

المسألة الرابعة: قال الباجي: قال القاضي أبو إسحق والشافعي رضي الله تعالى عنهما: لابد في توبة القاذف من تكذيبه لنفسه، لأنا قضينا بكذبه في الظاهر لما فسقناه، فلو لم يكذب نفسه لكان مصراً على الكذب الذي فسقناه لأجله في الظاهر.

وعليه إشكالات:

أحدهما: أنه قد يكون صادقاً في قذفه، فتكذيبه لنفسه كذب، فكيف تشترط المعصية في التوبة وهي ضدها، وفعل المعاصي سبب صلاح العبد وقبول شهادته، وما فيهما أنه إن كان

كاذباً في قذفه فهو فاسق، أو صادقاً فهو عاص، لأن تعبير الزاني بزناه معصية، فكيف ينفعه تكذيب نفسه مع كونه عاصياً بكل حال.

والجواب عن الأول، أن الكذب للحاجة جائز ـ كالرجل مع امرأته، وللإصلاح بين الناس، وهذا التكذيب فيه مصلحة التستر على المقذوف، وتقليل الأذية والفضيحة عند الناس، وقبول شهادته في نفسه وعوده إلى الولايات التي يشترط فيها العدالة، وتصرفه في أموال أولاده وتزويجه ممن يلي عليه، وتعرضه للولايات الشرعية.

وعن الثاني، أن تعيير الزاني بزناه صغيرة لا يمنع الشهادة.

وقال **مالك**: لا يشترط في قبول توبته، ولا قبول شهادته: تكذيبه لنفسه، بل صلاح حاله بالاستغفار والعمل الصالح ـ كسائر الذنوب، انتهى.

وهو نفيس مشتمل على فوائد كثيرة عزيزة الوجود **عندنا** في كلام غيره.

التنبيه الثاني: عد الشافعية من الكبائر التي ليست كفراً إلا أن يشتمل عمله وقوله على مكفر: **السحر**، لما وقع في بعض روايات حديث الكبائر مع تقدم عد الشرك المراد منه مطلق الكفر منها.

قال **النووي**: وأما عده ﷺ **السحر** من **الكبائر** فهو دليل لمذهبنا الصحيح المشهور، ومذهب الجماهير، من أن السحر حرام من الكبائر فعله وتعلمه وتعليمه.

وقال **بعض أصحابنا**، إن تعلمه ليس بحرام، بل يجوز؛ ليعرف، ويرد على فاعله، ويميز عن الكرامة للأولياء، وهذا القائل يمكنه أن يحمل الحديث على فعل السحر، انتهى.

ومذهب المالكية، أنه من الكبائر التي هي كفر ـ كما صرح به مالك وأصحابه رضي الله تعالى عنه وعنهم أجمعين، سواء سحر غيره، أو سحر نفسه.

وقال **ابن نافع**: إن سحر نفسه عذر ولم يقتل.

وصرح **جمع من أصحابنا**، بأنه لا فرق بين تعلمه وتعليمه وعمله: كل ذلك كفرا، إلا

أن **الشهاب القرافي** ذكر في هذا المبحث العجب العجاب، وميز فيه بين القشر واللباب، وشهد له **المحققون** بأنه بلغ فيه ما لم يبلغ أحد إليه، واعترفوا بأن ما أصله ينبغي أن يكون مدار المذهب عليه، فرأينا أن نورده بلفظه لتقر به عين الودد، وتهتدي إلى نفائسه إن شاء الله نفس الحسود، فنقول:

قال في «**قواعده**»: مسألة: أطلق **المالكية، وجماعة معهم**، الكفر على الساحر، وأن السحر كفر، ولا شك أن هذا قريب من حيث الجملة، غير أنه عند الفتيا في جزئيات الوقائع يقع فيه الغلط العظيم المؤدي إلى هلاك المفتي، والسبب في ذلك، أنه:

إذا قيل للفقيه: ما هو السحر؟ وما حقيقته حتى تقضي بوجوده على كفر فاعله؟ غلبه ذلك جدًا.

فإنك إذا قلت له: السحر، والرقاء، والخواص، والسيمياء، والهيمياء، وقوى النفوس: شيء واحد، وكلها سحر، أو بعضه هذه الأمور سحر، وبعضها ليس بسحر.

فإن قال: الكل سحر، يلزمه أن سورة الفاتحة سحر، لأنها رقية إجماعاً.

وإن قال: بل لكل واحدة من هذه الأمور خاصية تختص بها، **فيقال**: بين لنا خصوص كل واحدة منها، وما به يمتاز، ولا يكاد يعرفه أحد من المتعرضين للفتيا.

وأنا طول الزمان: ما رأيت من يفرق بين هذه الأمور، فكيف يفتي أحد بعد هذا بكفر شخص معين، أو بشر تعين بنا على أنه سحر، وهو لا يعرف السحر ما هو.

ولقد وجد في بعض المدارس بعض الطلبة عنده كراسة فيها آيات المحبة والبغضة والتهييج والتنزيف، وغير ذلك من هذه الأبواب التي تسميها المغاربة علم المحلاه، فأفتوه بكفره، وأخرجاه من المدرسة بناء على أن هذه الأمور سحر، وأن السحر كفر، وهذا جهل عظيم، وإقدام على شريعة الله عز وجل بالجهل، وعلى عباده بالفساد، من غير علم، فاحذر هذه الخطة الردية المهلكة عند الله عز وجل، وستقف في الفرق الذي هو هذا الفرق على الصواب.

الفرق الثاني والأربعون والمائتان: بين قاعدة: ما هو سحر يكفر به، وبين قاعدة ما ليس كـذلك.

اعلم أن السحـر يلتبس بالسيمياء، والـهيمياء، والطلسمات، والأوفاق، والخواص المنسوبة للحقائق، والخواص المنسوبة للنفوس، والرقاء، والعزائم، والاستخدامات، **فهذه عشر حقـائق.**

* **الحقيقة الأولى: السحر.**

وقد ورد **الكتاب العزيز** بذمه بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ﴾ [طه: ٦٩].

وفي **السنة** أيضاً لما عد عليه الصلاة والسلام الكبائر، فقال: «**والسِّحرُ**»[١].

غير أن **الكتب الموضوعة في السحر** وضع فيها هذا الاسم على ما هو كفر كذلك، وعلى ما ليس كذلك ويحرم، وكذلك السحرة يطلقون لفظ السحر على القسمين، فلا بد من التعرض لبيان ذلك فنقول:

السحر: اسم جنس لثلاثة أنواع:

النوع الأول: السيمياء، وهي عبارة عما يركب من خواص أرضية ـ كدهن خاص، أو مائعات خاصة، أو كلمات خاصة، توجب تخيلات خاصة، وإدراك الحواس الخمس أو بعضها لحقائق خاصة من المأكولات والمشمومات والمبصرات والملبوسات والمسموعات، وقد يكون لذلك وجود حقيقي يخلق تلك الأعيان عند تلك المحاولات، وقد يكون لا حقيقة له، بل تخييل صرف، وقد يستولي ذلك على الأوهام حتى يتخيل الوهم معنى السنين المتطاولة في الزمن اليسير، وتكرر الفصول، وتخيل السن، وحدوث الأولاد، وانقضاء الأعمار في الوقت المتقارب من الساعة، ونحوه، ويسلب الفكر الصحيح بالكلية ويصير أحوال الإنسان مع تلك المحاولات ـ كحالات النائم من غير فرق، ويختص ذلك كله بمن عمل له، ومن لم يعمل له لا يجد شيئاً من ذلك.

---

(١) سبق تخريجه.

النوع الثاني: الهيمياء، وامتيازها عن السيمياء، بأن ما تقدم عما يضاف للخواص الأرضية يضاف للآثار السماوية من الاتصالات الفلكية وغيرها من أحوال الأفلاك، فيحدث جميع ما تقدم ذكره.

وخص هذا النوع بهذا الاسم تمييزاً بين الحقائق.

النوع الثالث: بعض خواص الحقائق من الحيوانات وغيرها، كما يؤخذ سبع من الحجارة، فيرجم بها نوع من الكلاب، شأنه إذا رمى بحجر عضه، وبعض الكلاب لا يعضه:

فالنوع الأول، إذا رمى بهذه السبعة الأحجار فعضها كلب وقطعت بعد ذلك وطرحت في ماء فمن شربه ظهرت فيه آثار خاصة نص عليها السحرة.

وهذا النوع من الخواص المغير لأحوال النفوس .

وأما خواص الحقائق المختصة بانفعالات الأمزجة عنها صحة أو سقماً، نحو الأدوية والأغذية من الجماد والنبات والحيوان المسطورة في كتب الأطباء والعشابين والطبائعيين، فليس من هذا النوع، بل هذا من علم الطب، لا من علم السحر، ويختص بالسحر ما كان سلطانه على النفوس خاصة.

قال **الطرطوشي** رحمه الله تعالى في «**تعليقه**» في «**الموازية**»: إن قطع إذناً، ثم ألصقها، وأدخل السكاكين في بطنه، فقد يكون هذا سحراً، وقد لا يكون، واختلف الأصوليون:

فقال بعضهم: لا يكون السحر إلا رقى أجرى الله عادته أن يخلق عندها افتراق المتحابين أو ائتلاف المتباغضين.

وقال **الأستاذ أبو إسحاق:** بل يقع به التغيير والضنا، وربما أتلف وأوجب الحب والبغض والبله، وفيه أدوية مثل المرائر، والأكباد، والأدمغة، فهذا الذي يجوز عادة، وأما طلوع الزرع في الحال، ونقل الأمتعة والقتل على الفور، والعمى والصمم، وتعلم الغيب، فممتنع، وإلا لم يأمن أحد على نفسه عند العداوة.

وقد وقع القتل والعناد من السحرة.

ولم يبلغ أحد فيه هذا المبلغ، وقد وصل القبط فيه إلى الغاية، وقطع فرعون أيديهم وأرجلهم ولم يتمكنوا من الدفع عن أنفسهم، ولا التخفي ولا الهروب.

وحكى ابن الجواس، أن أكثر علمائنا جوزوا أن ينتقل جسم الساحر حتى يلج في الكوة، ويجري على خيط مستدق، ويطير في الهوى، ويقتل غيره.

قال القاضي: ولا يقع منه إلا ما هو مقدور للبشر.

واجتمعت الأمة على أنه لا يصل إلى إحياء الموتى، وإبراء الأكمه، وفلق البحر، وإنطاق البهائم.

قلت: ووصوله إلى القتل، وتغيير الخلق، ونقل الإنسان إلى صور البهائم، هو الصحيح المنقول عنهم، وقد كان القبط في أيام دلوكا ـ ملكة مصر ـ بعد فرعون ـ وضعوا السحر في البراري، وصوروا فيها عساكر الدنيا، فأي عسكر قصدهم، فأي شيء فعلوه بتخييل ذلك الجيش المصور أو رجاله: من قلع الأعين، وضرب الرقاب، وقع بذلك العسكر في موضعه، فنجا منهم العساكر، وأقاموا ستمائة سنة والنساء هن الملوك والأمراء لمصر بعد غرق فرعون وجيوشه ـ كما حكاه المؤرخون.

وأما سحرة فرعون، فالجواب عنهم من وجوه:

الأول: أنهم تابوا، فمنعتهم التوبة والإسلام عن معاودة الكفر الذي به تكون تلك الآثار، ورغبوا فيما عند الله عز وجل، ولذلك قالوا: ﴿ قَالُواْ لَا ضَيْرَۖ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ ﴾ [الشعراء: ٥٠].

الثاني: لعلهم لم يكونوا ممن وصل إلى ذلك، وإنما قصد من السحرة في ذلك الوقت من يقدر على قلب العصا حية لأجل موسى عليه الصلاة والسلام.

الثالث: أنه يجوز أن يكون فرعون علمه بعض السحرة حجباً وموانع، يبطل بها السحر، اعتناء به.

والحجب والمبطلات فيه مشهورة عند أهله، فاندفع السؤال.

فهذه أنواع السحر الثلاثة، قد تقع:

- **بلفظ هو كفر.**
- **أو اعتقاد هو كفر.**
- **أو فعل هو كفر.**

فالأول، كالسب المتعلق عن سبه كفر.

والثاني، كاعتقاد انفراد الكواكب أو بعضها بالربوبية.

والثالث، كإهانة ما أوجب الله عز وجل تعظيمه من الكتاب العزيز، وغيره.

فهذه الثلاثة، متى وقع شيء منها في السحر، ذلك السحر كفر لا مزية فيه، وقد يقع السحر بشيء مباح ـ كما تقدم في وضع تلك الأحجار في الماء، فإنها مباحة، ولذلك رأيت بعض السحرة يسحر الحيات فتقبل إليه، وتموت بين يديه ساعة، ثم تفيق، ثم يعاود ذلك، فيعود حالها كذلك أبداً، وكان يقول في ذلك: موسى بعصاته، محمد بعرفانه، يا معلم الصغار علمني، كيف آخذ الحية والحوية، وكانت له قوة نفس يحصل منها مع هذه الكلمات هذا الأمر، وهذه الكلمات مباحة ليس فيها كفر، وقوة نفسه التي جبل عليها ليست من كسبه، فلا يكفر بها، كما أن الإنسان لا يعصي بما جلبت عليه نفسه من الإصابة بالعين وتأثيرها في قتل الحيوانات، وغير ذلك، وإنما يأثم بتصديه واكتسابه لذلك لما حرم الشرع أذيته أو قتله.

أما لو تصدى **صاحب العين** لقتل أهل الحرب، أو السباع المهلكة، كان طائعاً لله عز وجل بإصابته بالعين التي طبقت عليها نفسه، فكذلك هاهنا.

وكذلك **سحر رسول الله ﷺ في مشط ومشاقة وكوز طلع من النخل**، وجعل الجميع في بئر، فهذه الأمور في جمعها وجعلها في البئر أمر مباح، إلا من جهة ما يترتب عليه، **وليس الكلام في التكفير بالسحر من جهة ما يترتب عليه، وإلا لوجب التفصيل:**

- **فقد يكون كفراً في صورة.**
- **وواجباً في صورة أخرى.**

فنصب قواعد الشرع وجوهاً: فإن كان مع هذه الأمور الموضوعة في البئر كلمات أخرى أو شيء، وهو الظاهر، نظر فيه، هل يقتضي كفراً، أو هو مباح مثلها، وللسحرة فصول كثيرة في كتبهم يقطع من قبل الشرع أنها ليست معاصي ولا كفراً، كما أن لهم ما يقطع بأنه كفر، فيجب حينئذ التفصيل، كما قاله **الشافعي رضي الله تعالى عنه**، أما الإطلاق بأن كلما يسمى سحراً كفر، فهو صعب، فقد تقرر بيان أربع حقائق من العشرة المتقدمة:

- السحر: الذي هو الجنس العام، وأنواعه الثلاثة: السيمياء، والهيمياء، والخواص المتقدم ذكرها.

*** الحقيقة الخامسة: الطلسمات:**

وحقيقتها: نقش أسماء خاصة لها تعلق بالأفلاك والكواكب ـ على زعم أهل هذا العلم ـ في أجسام من المعادن أو غيرها، يحدث لها خاصية ربطت بها في مجاري العادات، **فلا بد في الطلسم من هذه الثلاثة:**

- الأسماء المخصوصة.

- وتعلقها ببعض أجزاء الفلك.

- وجعلها في جسم من الأجسام.

ولابد مع ذلك:

- من قوة نفس صالحة لهذه الأعمال.

فليس كل النفوس مجبولة على ذلك.

*** الحقيقة السادسة: الأوفاق:**

وهي ترجع إلى مناسبات الأعداد، وجعلها على شكل مخصوص مربع، ويكون ذلك المربع مقسوماً بيوتاً، فيوضع في كل بيت عدد حتى تكمل البيوت، فإذا جمع صف كامل من أضلاع المربع، فكان مجموعه عدداً ـ وليكن عشرين مثلاً، فلتكن الأضلاع الأربعة إذا جمعت

كذلك، ويكون المربع الذي هو من الركن إلى الركن كذلك، **فهذا** وفق، فإن كان العدد مائة، ومن كل جهة ـ كما تقدم، مائة، فهذا **آثار مخصوصة**.

ويقال: إنه خاص بالحروف، ونصر من يكون في الولاية.

وإن كان خمسة عشر من كل جهة فهو خاص تيسير العسير، وإخراج المسجون وإيضاع الجنين من الحامل، وتيسير الوضع، وكل ما هو من هذا المعنى.

وكان **الغزالي رحمه الله تعالى** يعتني به كثيراً حتى، أنه ينسب إليه.

وضابطه: بطد زهج واح، فكل حرف منها له عدد، إذا جمع عدد ثلاثة منها، كان مثل عدد الثلاثة الأخرى:

- **فالباء باثنين.**
- **والطاء بتسعة.**
- **والدال بأربعة.**

صار الجميع خمسة عشر.

وكذلك يقول:

- **الباء باثنين.**
- **والزاي بسبعة.**
- **والراء بستة.**

صار الجميع من الضلع الآخر خمسة عشر[1].

وكذلك القطر من الركن إلى الركن يقول:

- **الباء باثنين.**

---

(١) كلمة (عشر) من زيادة المحقق.

- والهاء بخمسة.

- والحاء بثمانية.

الجميع خمسة عشر، وهو من حساب الجمل، وعلى هذا المثال هي الأوفاق، ولها كتب موضوعة لتعريف كيف توضع:

د	ط	ب
ج	ه	ز
ح	ا	و

حتى تصير على هذه النسبة من الاستواء، وهي كلما كثرت كانت أعسر.

والضوابط الموضوعة لها حسنة يقينية، لا تنخرم إذا عرفت، أعني: في صورة الوضع، وأما ما ينسب إليها من الآثار فقليله الوقوع، أو عديمته.

*** الحقيقة السابعة: الخواص المنسوبة للحقائق:**

ولا شك أن الله عز وجل أودع في أجزاء هذا العالم أسرار أو خواص عظيمة وكثيرة لا تكاد يعرى شيء عن خاصية.

فمنها، ما هو معلوم على الإطلاق ـ كإرواء الماء، وإحراق النار.

ومنها، ما هو مجهول على الإطلاق ـ كإرواء الماء، وإحراق النار.

ومنها، ما هو مجهول على الإطلاق.

ومنها، ما يعلمه الأفراد من الناس ـ كالحجر المكرم، وما تصنع منه الكيمياء. ونحو ذلك.

كما يقال: إن في الهند:

- شجر، إذا عمل منه دهن ودهن إنسان لا ينقطع فيه الحديد.

- **وشجر، إذا استخرج منه دهن وشرب على صورة خاصة مذكورة عندهم في العلميات استغنى عن العلمية، وامتنعت عنه الأمراض والأسقام، ولا يموت بشيء من ذلك وطالت حياته أبداً حتى يأتي من يقتله، أما موته لهذه الأسباب العادية فلا، ونحو ذلك.**

فهذا شيء مودوع في أجزاء العالم لا يدخله فعل البشر، بل ثابت كامل مستقل بقدرة الله تعالى.

* **الحقيقة الثامنة: خواص النفوس:**

وهو نوع خاص من الخواص المودوعة في العالم، فطبعت الحيوانات طبائع مختلفة حتى لا يكاد تتفق، بل نقطع أنه لم يستو اثنان من الناس في مزاج واحد، ويدل على ذلك أنك لا تجد أحداً يشبه أحداً من جميع الوجوه ولو عظم الشبه لابد من فرق بينهما.

ومعلوم أن صفات الصور في الوجود وغيرها تابعة للأمزجة، فلما حصل التباين في الصفات على الإطلاق، وجب التباين في الأمزجة على الإطلاق، فنفس طبعت على الشجاعة إلى الغاية، وأخرى على الجن إلى الغاية، وأخرى على الخير إلى الغاية، وأخرى أي شيء عظمته هلك، وهذا هو المسمى **بالعين**.

وليس كل أحد **يؤذي بالعين**، والذين يؤذون بها يختلف أحوالهم في ذلك:

فمنهم من يصيب بالعين الطير من الهوى، ويقلع الشجر العظيم من الثرى، أخبرني بذلك الغزولي.

وآخر، لا يصل بعينه إلى ذلك، بل للتمريض اللطيف، ونحو ذلك.

ومنهم من طبع على صحة الحذر، فلا يخطئ الغيب عند شيء مخصوص لا يتأتى له ذلك في غيره، فلذلك تجد بعضهم لا يخطئ في أحكام النجوم أبداً، وآخر لا يخطئ في علم الكيف أبداً، وآخر لا يخطئ في علم التيسير أبداً، لأن نفسه طبعت على ذلك ولم تطبع على غيره، فما توجهت نفسه لطلب الغيب عند ذلك الفعل الخاص أدركته بخاصيتها، لا لأن

النجوم فيها شيء، ولا الكف، ولا الرمل، ولا بقيتها، بل هي خواص نفوس.

وبعضهم يجد صحة أعماله في ذلك وهو شاب، فإذا كبر فقدها، لأن القوة عن ذلك الحدة في الشبيبه، وقد ذهبت.

ومن خواص النفوس ما يقتل، ففي الهند جماعة إذا وجهوا نفوسهم لقتل شخص مات، ويشق صدره فلا يوجد فيه قلبه، بل انتزعوه من صدره بالهمة، والعزم، وقوة النفس، ويجربون ذلك بالرمان، فيجمعون عليه همهم، فلا توجد فيه حبة.

وخواص النفوس كثيرة لا تعد ولا تحصى، وإليه مع غيره الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام: «**النّاسُ معادِنُ كمعادِنِ الذّهبِ والفِضّةِ**»[1] الحديث فيه إشارة إلى تباين «**الأخلاق**» و«**الخلق**» و«**السجايا**» و«**القوى**» - كما أن المعادن كذلك.

*** الحقيقة التاسعة: الرقى:**

وهي: الألفاظ خاصة، يحدث عندها الشفاء من الأسقام والأدواء والأسباب المهلكة.

ولا يقال: لفظ «الرقى» لما يحدث ضرراً، بل ذلك يقال له: «السحر».

وهذه الألفاظ:

- **منها مشروع، كالفاتحة، والمعوذتين.**
- **ومنها غير مشروع، كرقا الجاهلية، والهند، وغيرهم.**
- **وربما كان كفراً، ولذلك نهى مالك رحمه الله تعالى وغيره عن الرقى بالعجمية لاحتمال أن يكون فيه محرم.**
- **وقد نهى علماء العصر عن الرقية التي تكتب في آخر جمعة من رمضان لما فيها من اللفظ العجمي، ولأنهم يشتغلون بها عن الخطبة، ويحصل بسببها مع ذلك مفاسد.**

---

(١) سبق تخريجه.

*** الحقيقة العاشرة: العزائم:**

وهي: كلمات تزعم أهل هذا العلم أن **سليمان عليه الصلاة والسلام** لما أعطاه الله عز وجل الملك وجد الجن يعبثون بالناس في الأسواق، ويخطفونهم من الطرقات، فسأل الله عز وجل أن يولي على كل قبيل من الجان ملكاً منهم يضبطهم عن الفساد، فولي الله تعالى الملائكة على قبائل الجن، فمنعوهم من الفساد، ومخالطة الناس، وألزمهم **سليمان عليه الصلاة والسلام** سكنى القفار والخراب من الأرض دون العامر ليسلم الناس من شرهم، فإذا عتا بعضهم وأفسد وكر المعزم كلمات تعظمها تلك الملائكة، ويزعمون أن لكل نوع من الملائكة أسماء أمرت بتعظيمها تلك الملائكة، ومتى أقسم عليها لها أطاعت وأجابت وفعلت ما طلب منها، فالمعزم يقسم بتلك الأسماء على ذلك الملك، فيحضر له القبيل من الجن الذي طلبه، أو الشخص منهم، فيحكم فيه لما يريده، ويزعمون أن هذا الباب إنما دخله الخلل من جهة عدم ضبط تلك الأسماء، فإنها عجمية، ولا يدرى وزن صيغتها، وأن كل حرف منها هل هو بالضم أو الفتح أو الكسر، وربما أسقط النساخ بعض حروفه من غير علم، فيختل العمل، فإن المقسم به لفظ آخر لا يعظمه ذلك الملك، فلا يجيب، فلا يحصل مقصود المعزم.

هذا هو حقيقة العزائم.

*** الحقيقة الحادية عشرة: الاستخدامات:**

وهي قسمان: الكواكب والجان:

فيزعمون أن الكواكب إدراكات وروحانيات، فإذا قوبلت الكواكب بنحور خاص ولباس خاص على الذي يباشر النحور، وربما تقدمت منه أفعال خاصة، **منها** ما هو محرم في الشرع كاللواط، **ومنها** ما هو كفر صريح كالسجود لها، وكذلك الألفاظ التي يخاطب بها الكواكب، **منها** ما هو كفر صريح، كأن يناديه بالإلهية، ونحو ذلك، **ومنها** ما هو غير محرم على قدم تلك الكلمات الموضوعة في كتبهم، وإذا حصلت تلك الكلمات مع النحور مع الهيئات المشروطة كانت روحانية ذلك الكواكب مطيعة له متى أراد شيئاً فعلته له على رغمهم.

وكذلك القول في **ملوك الجان** على زعمهم إذا عملوا لهم تلك الأعمال الخاصة بكل ملك من الملوك.

فهذا هو الذي يزعمون تسميته **بالاستخدام**، وأنه خاص بروحانية الكواكب وملوك الجان، وشروط هذه الأمور مستوعبة في كتب القوم، والغالب عليهم الكفر، ولا جرم لا يشتغل هذه الأمور مفلح.

وهاهنا قد انتهى **العدد إلى أحد عشر**، وكان أصلها عشرة، بسبب أخذ بعض الخواص نوعاً من السحر، فاختلف العدد لذلك.

وها هنا أربع مسائل:

المسألة الأولى: قال **الإمام فخر الدين** في كتاب «**الملخص**»: «**السحر**» و«**العين**» لا يكونان من فاضل، ولا يقعان، ولا يصحان منه أبدا، لأن من شروط السحر الجزم بصدور الأثر، وكذلك أكثر الأعمال من شرطها الجزم، والفاضل المتبحر بالعلوم ويرى وقوع ذلك من الممكنات التي يجوز أن توجد وأن لا توجد، فلا يصح له عمل أصلاً.

وأما «**العين**» فلأنها لابد فيها من فرط التعظيم للمرء، والنفس الفاضلة لا تصل في تعظيم ما تراه إلى هذه الغاية، فلذلك لا يصح السحر إلا من العجائز، والتركمان، والسودان، ونحو ذلك من النفوس الجاهلية.

المسألة الثانية: «**السحر**» له حقيقة، وقد يموت المسحور، أو يتغير طبعه، وعادته، وإن لم يباشره، وقاله **الشافعي**، **وابن حنبل**.

وقالت **الحنفية**: إن وصل إلى بدنه ـ كالدخان ونحوه، جاز أن يؤثر، وإلا فلا.

وقالت **القدرية**: لا حقيقة للسحر.

لنا: الكتاب والسنة والإجماع:

أما الكتاب، فقوله عز وجل: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وما لا حقيقة له

لا يعلم، ولا يلزم صدور الكفر عن الملائكة، قرىء الملكين بكسر اللام، أو هما ملكان، وأذن لهما في تعليم الناس للفرق بين «المعجزة» و«السحر»، لأن مصلحة الخلق في ذلك الوقت كانت تقتضي ذلك، ثم صعد إلى السماء، وقولهما: ﴿فَلَا تَكْفُرْ﴾ أي: لا تستعمله على وجه الكفر، كما يقال: خذ المال ولا تفسق به، أو يكون معنى قوله تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ﴾ إلى آخره، أي ما يصلح للأمرين.

وفي **الصحيحين** أنه عليه الصلاة والسلام سحر، فكان يخيل إليه أنه كان يأتي النساء وما يأتيهن الحديث[(١)]، وقد سحرت عائشة رضي الله تعالى عنها جارية اشترتها[(٢)].

---

(١) روى البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: سحر رسُول الله ﷺ يُهودِيٌّ مِن يُهودِ بني زُريقٍ، يُقالُ لهُ: لبيدُ بنُ الأعصمِ: قالت حتّى كان رسُولُ الله ﷺ يُخيّلُ إليهِ أنّهُ يفعلُ الشّيء، وما يفعلُهُ، حتّى إذا كان ذات يومٍ، أو ذات ليلةٍ، دعا رسُولُ الله ﷺ، ثُمّ دعا، ثُمّ دعا، ثُمّ قال: «يا عائِشةُ أشعرتِ أنّ الله أفتانِي فيما استفتيتُهُ فيهِ؟ جاءنِي رجُلانِ فقعد أحدُهُما عِند رأسِي والآخرُ عِند رِجليّ، فقال الّذِي عِند رأسِي لِلّذِي عِند رِجليّ، أوِ الّذِي عِند رِجليّ لِلّذِي عِند رأسِي: ما وجعُ الرّجُلِ؟ قال: مطبُوبٌ، قال: من طبّهُ؟ قال: لبِيدُ بنُ الأعصمِ، قال: في أيِّ شيءٍ؟ قال: في مُشطٍ ومُشاطةٍ، قال: وجُفِّ طلعةِ ذكرٍ، قال: فأين هُو؟ قال: في بِئرِ ذِي أروان» قالت: فأتاها رسُولُ الله ﷺ في أُناسٍ مِن أصحابِهِ، ثُمّ قال: «يا عائِشةُ والله لكأنّ ماءها نُقاعةُ الحِنّاءِ، ولكأنّ نخلها رُءُوسُ الشّياطِينِ» قالت فقُلتُ: يا رسُول الله أفلا أحرقتهُ؟ قال: «لا أمّا أنا فقد عافانِي الله، وكرِهتُ أن أُثِير على النّاسِ شرًّا، فأمرتُ بِها فدُفِنت». انظر: البخاري في كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، حديث رقم (٣٢٦٨)، ومسلم في كتاب السلام، باب السحر، حديث رقم (٢١٨٩).

(٢) روي أن عائشة رضي الله عنها أصابها مرضٌ وأنّ بعض بنِي أخِيها ذكرُوا شكواها لِرجُلٍ مِن الزُّطِّ يتطبّبُ وأنّهُ قال لهُم: إنّهُم ليذكُرُون امرأةً مسحُورةً سحرتها جارِيةٌ في حِجرِها صبِيٌّ، في حِجرِ الجارِيةِ الآن صبِيٌّ قد بال في حِجرِها فقال: إيتُونِي بِها. فأُتِي بِها فقالت عائِشةُ: «سحرتِينِي؟» قالت: نعم، قالت: «لِمَ؟» قالت: أردتُ أن أُعتق، وكانت عائِشةُ رضِي الله عنها قد أعتقتها عن دُبُرٍ مِنها فقالت: «إنّ لله عليّ أن لا تُعتقِين أبدًا انظُرُوا شرّ البُيُوتِ ملكةً فبِيعُوها مِنهُم ثُمّ اشترُوا بِثمنِها رقبةً فأعتِقُوها». انظر: أخرجه الحاكم في مستدركه برقم (٧٥١٦) وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٢٤١٢٦)، والدراقطني في سننه برقم (٤٢٦٧)، والبيهقي في السنن الكبرى برقم (١٦٥٠٦)، وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح.

وكان **السحر** وخبره معلوماً للصحابة رضي الله تعالى عنهم، **وكانوا مجمعين** عليه قبل ظهور **القدرية**.

ولأن الله عز وجل قادر على خلق ما يشاء عقيب كلام مخصوص، أو أدوية مخصوصة.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦]، فهو تخيل لا حقيقة له، ولأنه لو كانت له حقيقة لأمكن **الساحر أن يدعي النبوة**، فإنه يأتي بالخوارق على اختلافها.

والجواب عن الأول، أنه **حجة لنا**، لأنه تعالى أثبت السحر وإن لم تصل إلى السعي، ونحن لا ندعي أن كل شيء ينهض إلى كل المقاصد.

وعن الثاني، أن خلق الله تعالى للخارق ممكن، لكن الله تعالى أجرى عادته بضبط مصالحهم، فما يسير ذلك على الساحر، وكم من ممكن صنعه الله تعالى من الدخول في العالم لأنواع من الحكم مع أنا سنبين بعد هذه المسألة إن شاء الله تعالى الفرق بين «**السحر**» و«**المعجزات**» من وجوه، فلا يحصل اللبس والضلال.

المسألة الثالثة: قال **الطرطوشي** في «**تعليقه**»: قال **مالك وأصحابه**: الساحر كافر فيقتل، ولا يستتاب، سحر مسلماً أو ذمياً ـ كالزنديق.

وقال **محمد**: إن أظهره قبلت توبته.

وقال **أصبغ**: إن أظهره ولم يتب فقتل فماله لبيت المال، وإن استتر فلورثته من المسلمين، ولا آمرهم بالصلاة عليه، فإن فعلوا فهم أعلم.

قال: ومن قول **علمائنا القدماء**: لا يقتل حتى يثبت أنه من السحر الذي وصفه الله عز وجل أنه كفر.

قال **أصبغ**: يكشف عن كذلك من يعرف حقيقته، ولا يلي قتله إلا السلطان، فإن سحر المكاتب، أو العبد، لسيده، لم يل قتله، بل الإمام، ولا يقتل الذمي إلا أن يضر المسلم بسحره، فيكون نقضاً، فيقتل ولا يقتل منه إلا الإسلام، وإن سحر منه أهل ملته فيؤدب، إلا أن يقتل أحداً فيقتل به.

وقال **سحنون**: يقتل، إلا أن يسلم ـ كالساب، وهو خلاف قول **مالك**، فإن ذهب لمن يعمل له السحر ولم يباشره أدب أدباً شديداً لأنه لم يكفر وإنما ركن للكفرة. قال: وتعليمه عند مالك كفر.

وقال **الحنفية**:

- **إن اعتقد أن الشياطين تفعل له ما يشاء فهو كافر.**

- **وإن اعتقد أنه تخييل وتمويه لم يكفر.**

وقال **الشافعية**: يصفه:

- **فإن وجدنا فيه ما هو كفر كالتقرب للكواكب، ويعتقد أنها تفعل ما يلتمس منها فهـو كفـر.**

- **وإن لم نجد فيه كفراً، فإن اعتقد إباحته، فهو كافر.**

قال **الطرطوشي**: وهذا متفق عليه، لأن القرآن نطق بتحريمه.

قال **الشافعية**:

- **إن قال: سحري يقتل غالباً، وقتلت به، قتل.**

- **وإن قال: الغالب منه السلامة، فعليه الدية مغلظة في ماله، لأن العاقلة لا تحمل الإقرار**

وقال **أبو حنيفة**:

- **إن قال: قتلت بسحري لم يجب عليه القود، لأنه قتل بمثقل.**

- **وإن تكرر ذلك منه قتل، لأنه سعى في الأرض بالفساد.**

قال **الطرطوشي**: ودليل **المالكية**، قوله عز وجل: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَـٰنُ وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَـٰرُوتَ وَمَـٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢] أي: بتعلمه، ولأنه لا يتلقى إلا ممن يعتقد أنه يقدر به على تغيير الأجسام، والجزم بذلك كفرا.

أو يقول: علامة الكفر بإخبار الشرع، فلو قال الشارع: من دخل موضع كذا فهو كافر، اعتقدنا كفر الداخل وإن لم يكن الدخول كفراً، وإن أخبرنا هو أنه مؤمن لم نصدقه.

قال: فهذا معنى قول أصحابنا: «**إن السحر كفر**»، أي: دليل الكفر، لا أنه كفر في نفسه، كأكل الخنزير، وشرب الخمر، والتردد إلى الكنائس في أعياد النصارى، فنحكم بكفر فاعله وإن لم تكن هذه الأمور كفراً، لاسيما ونقله لا يأتي إلا بمباشرته، كمن أراد أن يتعلم الزمر أو ضرب العود، والسحر لا يتم إلا بالكفر، كقيامه إذا أراد سحر سلطان لبرج الأسد مائلاً خاضعاً متقرباً له، ويناديه بـ: يا سيدة يا عظيمة أنت الذي إليك تدبير الملوك والجبابرة والأسود، أسألك أن تذلل لي قلب فلان الجبار.

واحتجوا، بأن تعلم صريح الكفر ليس كفراً، فإن الأصولي يعلم جميع أنواع الكفر ليحذر منه، ويقدح في شبهاته، ومأخذه، فالسحر أولى أن لا يكون كفراً.

ولو قال الإنسان: أنا تعلمت كيف يكفر بالله لأجتنبه، أو كيف الزنى وأنواع الفواحش لاجتنبها، لم يأثم.

قلت: هذه المسألة في غاية الأشكال على أصولنا، فإن السحرة يعتمدون أشياء تأبى قواعد الشريعة تكفيرهم بها، كفعل الحجارة المتقدم ذكرها قبل هذه المسألة، وكذلك يجمعون عقاقير ويجعلونا في الأنهار والآبار، أو وزير الماء، أو في قبور الموتى، أو في باب يفتح إلى الشرق، أو غير ذلك من التنوع، ويعتقدون أن الآثار تحدث عند تلك الأمور بخواص نفوسهم التي طبعها الله عز وجل على الربط بينها وبين تلك الآثار عند صدق العزم، فلا يمكننا تكفيرهم بجمع العقاقير، ولا بوضعها في الأنهار، ولا باعتقادهم حصول تلك الآثار عند ذلك الفعل، لأنهم جربوا ذلك فوجدوه لا ينخرم عليهم لأجل خواص نفوسهم، فصار ذلك الاعتقاد كاعتقاد الأطباء حصول الآثار عند شرب العقاقير بخواص طبائع تلك العقاقير، وخواص النفوس لا يمكن التكفير بها، لأنها ليست من كسبهم، ولا تكفيرًا.

وأما اعتقادهم أن **الكواكب يفعل ذلك بقدرة الله عز وجل**، فهذا خطأ، لأنها لا تفعل

ذلك، ولا ربط الله تعالى بها ذلك، وإنما جاءت الآثار من خواص نفوسهم التي ربط الله عز وجل بها تلك الآثار عند ذلك الاعتقاد، فيكون ذلك الاعتقاد في الكواكب خطأ، كما إذا اعتقد طبيب أن الله عز وجل أودع في الصبر والسقمونية عقد البطن، وقطع الإسهال، فإنه خطأ.

وأما تكفيرهم بذلك، وإن اعتقدوا أن الكواكب تفعل ذلك أو الشياطين بقدرتها لا بقدرة الله تعالى، فقد قال **بعض العلماء الشافعية**: هذا مذهب المعتزلة في استقلال الحيوانات بقدرتها دون قدرة الله تعالى، وكما لا نكفر **المعتزلة** بذلك لا نكفر هؤلاء.

ومنهم من فرق بأن الكواكب مظنة العبادة، فإذا انضم إلى ذلك اعتقاد القدرة والتأثير كان كفرًا.

وأجيب عن هذا الفرق، بأن تأثير الحيوان في القتل والضر والنفع في مُجرى العادات شاهد من السباع والآدميين وغيرهم، وأما كون المشتري أو زحل يوجب شقاوة أو سعادة فإنما هو حزر وتخمين من المنجمين، لا صحة له، وقد عبدت البقر والشجر والحجارة والثعابين، فصارت هذه الشائبة مشتركة بين الكواكب وغيرها، فهو موضع نظر، والذي لا مرية في أنه كفر أن يعتقد أنها مستقلة بنفسها لا يحتاج إلى الله عز وجل، فهذا **مذهب الصابئة**، كفر صراح، لاسيما إن صرح بنفي ما عداها.

وبهذا البحث يظهر ضعف ما قالته **الحنفية** من أمر الشياطين وغيرهم، بل ينبغي لهم أن يفصلوا في ذلك الإطلاق، فإن الشياطين كانت تصنع **لسليمان عليه الصلاة والسلام** ما يأمرهم به من محاريب وتماثيل وغير ذلك.

فإذا **اعتقد الساحر** أن الله تعالى سخر له بسبب عقاقيره مع خواص نفسه الشياطين، صعب القول بتكفيره.

وأما قول **الأصحاب** أنه علامة الكفر فمشكل، لأنا نتكلم في هذه المسألة باعتبار الفتيا، ونحن نعلم أن حال الإنسان في تصديقه لله تعالى ورسله بعد عمل هذه العقاقير، كحالته قبل ذلك، والشرع لا يجيز علم خلاف الواقع، فإن أراد والخاتمة، فمشكل أيضاً، لأنا لا نكفر في

الحال بكفر واقع في المآل، كما أنا لا نجعله مؤمناً في الحال بإيمان واقع في المآل وهو يعبد الأصنام الآن، بل الأحكام الشرعية تتبع أسبابها وتحققها ولا توقعها، وإن قطعنا بوقوعها، كما أنا نقطع بغروب الشمس وغير ذلك، ولا نرتب مسبباتها قبلها.

وأما قول **أصحابنا في التردد إلى الكنائس وأكل لحم الخنزير وغيره أنه كفر قائماً** قضينا بكفره في القضاء دون الفتيا، وقد يكون بينه وبين الله عز وجل مؤمناً، فالذي يستقيم في هذه المسألة ما حكاه **الطرطوشي عن قدماء أصحابنا** أنا لا نكفر الساحر حتى يثبت عندنا أن سحره من السحر الذي حكم الله عز وجل بالكفر على فاعله، أو يكون سحراً مشتملاً على كفر كما قال **الشافعي**.

وأما قول **مالك رحمه الله تعالى** أن تعلمه أو تعليمه كفر ففي غاية الأشكال، فلقد قال **الطرطوشي** ـ وهو من سادات العلماء الصلحاء، أنه إذا وقف إلى برج الأسد وحكى القضية إلى آخرها بأن هذا سحر فقد تصوره وحكم عليه بأنه سحر، وهذا هو تعليمه، فكيف يتصوره من لم يتعلم.

وأما قوله: **لا يتصور التعلم إلا بالمباشرة كضرب العود،** فليس كذلك بل كتب السحرة مملوءة من تعليمه، ولا يحتاج إلى ذلك، بل هو تعليم أنواع الكفر التي لا يكفر بها الإنسان، كما يقول أن النصارى يعتقدون في **عيسى عليه الصلاة والسلام** كذا، **والصابئة** يعتقدون في النجوم كذا، ونتعلم مذاهبهم وما هم عليه على وجهه حتى يرد عليهم ذلك، فإن ذلك قربة لا كفراً.

وقد قال **بعض العلماء**: إن تعلم السحر ليفرق «بينه» وبين «المعجزة» كان ذلك قربة، وكذلك يقول إذا عمل السحر بأمر مباح ليفرق به بين المجتمعين على الزنا أو قطع الطريق بالبغضاء والشحناء أو يفعل ذلك لجيش الكفر فيقتلون ملكهم، هذا كله قربة، أو يضعه محبة بين الزوجين، أو الملك مع جنس الإسلام.

فتأمل هذه المباحث كلها، فالموضع مشكل جداً.

وقول **الطرطوشي**: إذا قال صاحب الشرع: من دخل الدار فهو كافر، قضينا بكفره عند دخول الدار، فهو فرض محال، ولا يخبر صاحب الشرع عن كفر الإنسان إلا إذا كفر.

وقولهم: هو دليل الكفر، ممنوع.

وقولهم: لأن صاحب الشرع أخبر بذلك في الكتاب العزيز.

قلنا: حمل الآية على ما هو كفر من السحر لا مجال فيه، غايته دخول التخصيص في العموم بالقواعد، وهذا هو شأننا في العمومات.

وأما **التكفير بغير سبب الكفر فهو خلاف القواعد ولا شاهد له في الاعتبار**، وأي دليل لنا على أن «تعلم السحر» أو «تعليمه» لا يكون إلا بالكفر.

وقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحۡرَ﴾؟

فالجواب عنه، أن «يعلمون الناس السحر» نمنع أنه «تفسير» لقوله تعالى: ﴿كَفَرُواْ﴾، بل إخبار عن حالهم بعد تقرر كفرهم **بغير** السحر، وإنما يتم المقصود إذا كانت الجملة الثانية مفسرة للأولى، **سلمنا** أنها مفسرة، لها لكن يتعين حمله على أن ذلك السحر كان مشتملاً على الكفر، وكانت الشياطين يعتقدون موجب تلك الألفاظ كالنصراني إذا علم المسلم دين النصرانية، فإنه يعتقد موجبه، وأما الأصولي إذا علم تلميذه دين النصرانية ليرد عليهم، ويتأمل فساد قواعدهم، فلا يكفر المعلم ولا المتعلم.

وهذا التقييد على وقف القواعد.

وأما جعل «التعلم» و«التعليم» مطلقاً كفراً فخلاف القواعد.

ونقتصر على هذا القدر من التنبيه على غور هذه المسألة.

المسألة الرابعة: الفرق بين «**المعجزات**» في النبوات وبين «**السحر**» و«غيره» مما يتوهم أنه من خوارق العادات.

هذه مسألة **عظيمة الوقع في الدين**، وأشكلت على **جماعة الأصوليين**، والتبست على

كثير من الفضلاء المخلصين، **والفرق بينهما من ثلاثة أوجه:**

- **فرق في نفس الأمر باعتبار الباطن.**

- **وفرقان باعتبار الظاهر.**

أما **الفرق الواقع في نفس الأمر، فهو أن** «السحر» و«الطلسمات» و«السيمياء»، وجميع هذه الأمور ليس فيها شيء خارق للعادة، بل هي عادات جرت من الله عز وجل يترتب مسببات على أسبابها، غير أن تلك الأسباب لم تحصل لكثير من الناس، بل للقليل منهم ـ كالعقاقير التي يعمل منها الكيميا والحشائش التي يعمل منها النفط الذي يحرق الحصون والصخور، والدهن، الذي من ادهن به لم يقطع فيه حديد، والسمندل للحيوان، الذي لا تعدوا عليه النيران، ولا يأوى إلا فيها.

هذه كلها ونحوها في العالم أمور غريبة قليلة الوقوع، وإذا وجدت أسبابها وجدت على العادة فيها، وكذلك إذا وجدت أسباب السحر الذي أجرى الله عز وجل العادة به حصل.

وكذلك **السيمياء** وغيرها، كلها جارية على أسبابها العادية.

غير أن الذي يعرف تلك **الأسباب** قليل من الناس.

أما «**المعجزات**» فليس لها سبب في العادة أصلاً، فلم يجعل الله عز وجل في العالم عقار يفلق البحر، ويشيل الجبل في الهواء، ونحو ذلك.

فنحن نريد بالمعجزات ما خلقه الله عز وجل في العالم عند تحدي الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على هذا الوجه.

وهذا فرق عظيم، غير أن الجاهل يقول: وما يدريني أن هذا له سبب وهذا لا سبب له من جهة العادة.

فقال له: الفرقان الآخران يذهبان عنك اللبس:

الفرق الأول منهما: أن «السحر» وما يجري مجراه، يختص ممن عمل له، حتى أن أهل

هذه الحرف إذا استدعاهم الملوك والأكابر ليصنعوا لهم هذه الأمور على سبيل الفرح يطلبون منهم أن تكتب أسماء كل من يحضر ذلك المجلس، فيصنعون صنيعهم لمن سمى، فإن حصر غيرهم لا يرى شيئاً مما رآه الذين سموا أولاً.

قال العلماء: وإليه الإشارة بقوله عز وجل: ﴿وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِىَ بَيْضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٠٨]، أي: لكل ناظر ينظر إليها على الإطلاق.

ففارقت بذلك «السحر» و«السيمياء»، وهو فرق عظيم يظهر للعالم والجاهل.

الفرق الثاني من الفرقين: الظاهر من قرائن الأحوال المفيدة للعلم القطعي الضروري المختصة بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام أفضل نشأة، ومولداً، ومرباً، وخلقاً، وخلقاً، وصدقاً، وأدباً ـ وأمانة، وزهادة، وإشفاقاً، ورفقاً، وبعداً عن الزناة، والكذب، ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

ثم أصحابه يكونون في غاية العلم والنور والبركة والتقوى والديانة ـ كأصحاب رسول الله ﷺ، كانوا بحاراً في العلوم على اختلاف نوعها من الشرعيات والعقليات والحسابيات والسياسيات والعلوم الباطنة والظاهرة، حتى يروى أن علياً رضي الله تعالى عنه جلس يحدث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في «الباء» من «بسم الله» من العشاء إلى أن طلع الفجر مع أنهم لم يدرسوا ورقة ولا قرأوا كتاباً ولا تفرغوا من الجهاد وقتال الأعداء، ومع ذلك كانوا على هذه الحالة ببركة رسول الله ﷺ حتى قال بعض الأصوليين: لو لم يكن لرسول الله ﷺ معجزة إلا أصحابه لكفوه في إثبات نبوته.

وكذلك ما علم من فرط صدقه الذي جزم به أولياؤه وأعداؤه، وكان يسمى في صغره الأمين، إلى غير ذلك مما هو مبسوط في موضعه، فمن وقف على هذه القرائن، وعرفها من صاحبها، جزم بصدقه فيما يدعيه جزماً قطعياً، وجزم بأن هذه الدعوى حق، ولذلك لما أخبر رسول الله ﷺ أبا بكر بنبوته، قال له الصديق: صدقت من غير احتياج إلى معجزة فارقة، فنزل فيه: ﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ﴾ [الزمر: ٣٣] أي: محمد جاء بالصدق، وأبو بكر صدق به، فما من نبي إلا وله من هذه القرائن الحالية والمقالية العجائب والغرائب.

وأما «**الساحر**» فعلى العكس في ذلك لا تجده إلا ممقوتاً حقيراً بين الناس، وأصحابه واتباعه واتباع كل مبطل عديمي الطلاوة، ولا بهجة عليهم، والنفوس تنفر منهم، ولا فيهم من نوافل السعادة أثر.

فهذه **فروق ثلاثة بين البابين**، وهي في غاية الظهور لا يبقى معها ـ ولله الحمد ـ لبس، ولا شك لجاهل ولا عالم، انتهى بنصه وفصه.

فعليك بتأمل أطرافه، وأوساطه، خصوصاً، دعواه أن السحر ليس خارقاً للعادة، وقد قدمنا ما يرشدك إلى الصواب أن فتح الوهاب.

التنبيه الثاني: لما ورد في بعض الأحاديث ما يفيد تفاوت الكبائر في العظم والقبح، كحديث ابن مسعود: سألتُ النّبيّ ﷺ: «**أيُّ الذّنبِ أعظمُ عِند الله؟ قال: «أن تجعل للهِ نِدًّا وهُو خلقك**». **قُلتُ: إنّ ذلِك لعظِيمٌ، قُلتُ: ثُمّ أيٌّ؟ قال: «وأن تقتُل ولدك مخافة أن يطعم معك**». **قُلتُ: ثُمّ أيٌّ؟ قال: «أن تُزانِي حلِيلة جارِك**»[1].

وفي رواية: **فأنزل الله تصديقها** ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامًا﴾ [الفرقان: ٦٨][2].

قال **النووي**: فيه أن أكبر المعاصي الشرك، وهذا ظاهر لا خفاء فيه، وأن «القتل بغير حق يليه»، كذا **قال أصحابنا**: أكبر الكبائر بعد الشرك القتل، وكذا نص عليه **الشافعي** رحمه الله تعالى في كتاب «الشهادات» من مختصر المزني، وأما سواهما من «**الزنا**» و«**اللواط**» و«**عقوق الوالدين**» و«**السحر**» و«**قذف المحصنات**» و«**الفرار يوم الزحف**» و«**أكل الربا**» وغير ذلك من الكبائر، فلها تفاصيل وأحكام تعرف بها مراتبها، ويختلف أمرها باختلاف الأحوال والمفاسد المترتبة عليها.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب قتل الولد خشية أن يأكل معه، حديث رقم (٦٠٠١).

وعلى هذا، يقال في كل واحدة منها هي من أكبر الكبائر، وإن جاء في موضع أنها أكبر الكبائر، كان المراد فيه من أكبر الكبائر كما تقدم في أفضل الأعمال، **انتهى**.

التنبيه الرابع[١]: في قولنا «من حيث» هو فائدتان:

إحداهما: التنبيه على أن انقسام الذنوب إلى الصغائر والكبائر ليس منظوراً فيه إلى عظمة من عصا بها، وإلا كانت كبائر لا غير، كما مر في كلام **القرافي**.

وثانيتهما: دفع ما يقال: يلزم على تقسيمها إلى القسمين انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره، لأن الذنوب في الواقع لا يخلوا عن أحدهما، وأيا ما كان، فإن كان المقسم الكبائر، لزم انقسامها إليها وإلى الصغائر، وإن كان الصغائر لزم انقسامها إليها وإلى الكبائر، والكل باطل.

ووجه الدفع المشار إليه، أن «المقسم الماهية الذهنية»، وهي أعم من كل واحد من القسمين، وإن لم يخرج بحسب الواقع عنهما.

التنبيه الخامس: لا يقال اشتمل «النظم» على تكرار لا فائدة فيه.

وبيانه: أنه قد علم مما مر انقسام الذنوب إلى الصغائر والكبائر في قوله: «وباجتناب الكبائر تغفر الصغائر»، فالأخبار عن انقسامها إليهما هنا عار عن الفائدة، **لأنا نقول**: المقصود فيما مر بالإفادة تكفير الصغائر باجتناب الكبائر، والأخبار بانقسامها إلى القسمين تبعي، والمقصود هنا بالإفادة انقسامها إليهما قصداً أوليا، وقد تقرر أن «**العقائد لا يكتفي في إفادتها باللوازم والضمنيات وبالإشارات والتبعيات حرصاً على دفع الإجمال في مباحث الاعتقاد**»، والله أعلم.

التنبيه السادس: قد تقدم ما تصير به **الصغيرة كبيرة**، وللناس خلاف في انقلاب الصغيرة كبيرة بالإصرار وبقائها معه على حالها، والأول هو المختار لأئمتنا وغيرهم، الثاني اختاره الماوردي وأبو عمران.

---

(١) أين التنبيه الثالث، لعله خطأ في العد، أو هو ساقط.

وقال ابن عمر: قيل: خمسة أشياء تصير الصغيرة كبيرة:

أحدها: الإصرار عليها.

الثاني: التهاون بها.

الثالث: الفرح بها.

الرابع: الافتخار بها.

الخامس: صدورها ممن يقتدي به.

وعبارة بعضهم: **صدورها من عالم فيقتدي به فيها**، وهي أقعد بالصواب.

* * *

مِنهُ الـمَتَابُ وَاجِبٌ في الحالِ ولاَ انتِقَـاضَ إن يَعُد للحَالِ

* [مبحث في التوبة]:

ولما ذكر انقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر، وكانت التوبة واجبة منها في الجملة، شرع في بيان حكمها.

فإن قلت: من حق هذا المبحث أن يذكر في الكتب الفقهية الموضوعة لبيان العمل، فما بال القوم ذكروه في كتب الاعتقاد.

قلت: لما وقع النزاع بين الناس في طريق وجوبها: **هل هو الشرع أو العقل**، ساغ تعرض القوم له في كتاب الاعتقاد، فقال:

وإذا علمت انقسام الذنوب إلى صغائر وكبائر، فاعلم أن القسم الثاني من القسمين، وهو الكبائر الشامل للكفر من:

(المتاب) مصدر: تاب يتوب، إذا رجع؛ إذ **التوبة لغة**: الرجوع.

يقال: تاب بالمثناة فوق، وثاب بالمثلثة، وتاب، وأناب وآب إذا رجع، يسند:

- **إلى الله تعالى.**
- **وإلى العبد.**

﴿ثُمَّ ٱجْتَبَـٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: ١٢٢].

﴿فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا﴾ [الفرقان: ٧١].

﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓاْ﴾ [التوبة: ١١٨].

فإذا أسند إلى **العبد**، أريد **رجوعه عن الزلة إلى الندم**.

وإذا أسند إلى **الله** تعالى، أريد **رجوع نعمه وألطافة إلى عباده**.

و«**الألف واللام**» فيه للعهد الذهني.

وهو **التوبة الشرعية**.

قال في «**المواقف**» وهي: الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها، فقولنا من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع والإخلال بالمال أو العرض لم يكن تائباً.

وقولنا: مع عزم أن لا يعود إليها زيادة تقدير، لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك، ولذلك ورد في الحديث: «**النّدمُ توبةٌ**»[1].

وقولنا: إذا قدر، لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طبعه عن عودة القدرة إليه إذا عزم على تركه لم يكمل ذلك توبة منه، انتهى.

وخرج بقوله: على معصية، الندم على فعل مباح، أو طاعة، فلا يسمى توبة.

واعترض قوله: لأن النادم على الأمر... إلى آخره، بأن **النادم** على فعل في الماضي قد يريده في الحال أو الاستقبال، فيكون مع عزم أن لا يعود، احترازاً عنه.

وما ورد في الحديث محمول على «**الندم الكامل**»، وهو أن يكون مع العزم على عدم العود أبداً.

ورد، بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية تستلزم ذلك العزم ـ كما لا يخفى.

كما اعترض قوله: **لأن من سلب القدرة على الزنا**... إلى آخره، بأن قوله في التعريف: **إذا قدر**، ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله: **أن لا يعود**، فإنما قيد به، لأن العزم على ترك الفعل في وقت إنما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وترك في ذلك الوقت، ففائدة هذا القيد أن العزم على الترك ليس واجباً مطلقاً حتى لا يتصور ممن سلبت قدرته وانقطع طمعه، بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها، فيتصور ذلك العزم من المسلوب أيضاً، **ويؤيد ما قلناه قول الآمدي حيث قال**: وإنما قلنا عند كونه أهلاً لفعله في المستقبل، احترازاً عما إذا

---

(١) أخرجه ابن ماجه من حديث عبدالله بن مسعود، أبواب الزهد، باب ذكر التوبة، حديث رقم (٤٢٥٢)، وأحمد في مسنده برقم (٣٥٦٨)، «صحيح ابن حبان» (٦١٢) و (٦١٤)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (١٠١) و(٧٧٥)، والحاكم في مستدركه برقم (٧٦١٢) و(٧٦١٣) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذه اللفظة، وقد قال البوصيري في مصباح الزجاجة: هذا إسناد صحيح رجاله ثقات.

زنا، ثم جب، أو كان مشرفاً على الموت، فإن العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور فيه لعدم تصور الفعل منه، ومع ذلك، **فإنه إذا ندم على ما فعل صحت توبته بإجماع السلف.**

وقال **أبو هاشم**: الزاني إذا جب لا تصح توبته لأنه عاجز، وهو باطل ـ كما إذا تاب عن الزنا وغيره في مرض مخيف، فإن توبته صحيحة بالإجماع، وإن كان جازماً بعجزه عن الفعل في المستقبل، هذه عبارته.

وأيضاً، فقول المصنف: **لم يكن ذلك توبة منه**، يدل على أنه مختار الكل أو الأكثر، فينافيه ما صرح به بعد من أن توبة المجبوب صحيحة عند غير **أبي هاشم**، فتدبر البحث قاله **جميعه السيد.**

وعبارة **السعد في شرح «المقاصد»** في بيان **«حقيقة التوبة شرعاً»**، وهي الندم على المعصية لكونها معصية، وقيد بذلك، لأن الندم على المعصية لإضرارها ببدنه أو إخلالها بعرضه أو ماله أو نحو ذلك، لا يكون توبة.

وأما **الندم لخوف النار أو الطمع في الجنة، فهل تكون توبة؟**

فيه تردد مبني على أن ذلك: **هل يكون ندماً عليها لقبحها ولكونها معصية أم لا؟**

وكذا الندم عليا لقبحها مع غرض آخر.

والحق أن جهة القبح:

- **إن كانت بحيث، لو انفردت لتحقق الندم، فتوبة.**
- **وإلا فلا، كما إذا كان الغرض مجموع الأمرين لا كل واحد منهما.**

وكذا في **التوبة عند مرض مخوف**، بناء على أن ذلك الندم: **هل يكون لقبح المعصية أم لا، بل للخوف كما في الآخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة إيمان الناس؟**

والظاهر من كلام النبي ﷺ قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت.

ومعنى الندم: تحزن وتوجع على أن فعل وتمنى كونه لم يفعل، ولابد من هذا القطع، بأن مجرد الترك كالماجن إذا حل مجونه فاستروح إلى بعض المباحات ليس بتوبة.

ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**النّدمُ توبةٌ**»[1]، وقد يزاد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل.

واعترض، بأن فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول أو جنون أو موت أو نحو ذلك، وقد لا يقدر عليه لعارض آفة، كخرس في القذف، وشلل أو جب في الزنا، فلا يتصور العزم على الترك، لما فيه من الإشعار بالقدرة والاختيار.

وأجيب، بأن المراد: **العزم على الترك على تقدير الحظور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك**، بهذا يشعر **كلام إمام الحرمين** حيث قال: إن العزم على ترك المعاودة إنما يقارن التوبة في بعض الأحوال، ولا يطرد في كل حال، إذ العزم إنما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه، ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا، ولا من الأخرس العزم على ترك القذف، فما ذكر في «**المواقف**» من أن قولنا: **إذا قدر**، لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القوة إذا تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي، لإشعاره بأن العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل، وبأن الندم على الفعل مع **العزم** على الترك لا يكفي في التوبة، بل لابد من أمر ثالث، هو بقاء القدرة، وكلام الإمام وغيره أنه عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم، بل لا يصح، ويكفي مجرد الندم.

لا يقال: مراد «**المواقف**»: أن مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة.

لأنا نقول: هذا لغو من الكلام ـ لا بيان لفائدة التقييد بالقدرة، وقد يتوهم أن القدرة قيد للترك لا للعزم، أي يجب العزم على أن لا يفعل على **تقدير** القدرة حتى يجب على من عرض له الآفة أن يعزم على أن لا يفعل لو فرض وجود القدرة، بهذا يشعر ما قال في «**المواقف**» أن الزاني المجبوب إذا ندم وعزم أن لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافاً **لأبي هاشم**.

ثم **التحقيق**، إن ذكر العزم إنما هو للبيان والتقدير لا للتقييد والاحتراز، إذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الحظور والاقتدار.

---

(١) سبق تخريجه.

هذا وقد شاع في **عرف العوام إطلاق اسم التوبة على الاستئناف، وإظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل**، وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والأسف على ما مضى.

وعلامته:

- **طول الحسرة.**
- **والحزن.**
- **وانسكاب الدمع.**

ومن نظر في باب التوبة في كتاب «**الإحياء**» لحجة الإسلام، وتأمل فيما يروي من قصة استغفار **داود عليه الصلاة والسلام**، علم صعوبة أمر التوبة.

والمعتزلة لما أخرجوا بالكبيرة ومرتكبها عن الإيمان، وجزموا بالدخول بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا، هونوا أمر التوبة، حتى اعتقد **عوامهم** أنه **يكفي مجرد قول العاصي**: تبت ورجعت، **وخواصهم** أنه يكفي أن يعتقد أنه أساء، وأنه لو أمكنه رد تلك المعصية لردها، ولا حاجة إلى الأسف والحزن، لأن أهل الجنة يندمون على تقصيرهم، ولا حزن، وإنما الحزن لتوقع الضرر، ولا ضرر مع الندم، ولأن العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت، ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن، فيلزم تكليف ما لا يطاق، انتهى.

وها هنا تنبيهات:

الأول: قد علم من التعريفين السابقين اقتضاهما **الإقلاع**، وهو: **مفارقة المعصية في الحال والعزم أن لا يعود إلى المعصية.**

ثانياً: إذ لا يتحقق الندم السابق مع دوام الملابسة للمعصية واستمرار البقاء عليها والعزم على معاودتها، وحينئذ فلا تخالف بين كلام **هذين المحققين**، وبين كلام **كثير من الفقهاء والمحدثين وعامة المتكلمين** حيث قالوا: **اللفظ للنووي**: قال **أصحابنا وغيرهم من العلماء**: للتوبة ثلاثة شروط:

- **أن يقلع عن المعصية.**

- **وأن يندم على فعلها.**

- **وأن يعزم عزماً جازماً أن لا يعود إلى مثلها أبداً.**

فإن كانت المعصية تتعلق بآدمي فلها شرط رابع:

- **وهو رد الظلامة إلى صاحبها، أو تحصيل البراءة منه.**

قال: وأصلها الندم، وهو ركنها الأعظم، انتهى.

فقوله ﷺ: : «**النّدمُ توبةٌ**»[1]، من باب قوله ﷺ: «**الحجُّ عرفةُ**»[2]، فهو اقتصار على أعظم الأجزاء.

فإن قلت: يندفع التخالف بوجه آخر، وهو أن كلام ذينك المحققين في أركانها، وما قاله غيرهما في شروطها.

قلت: يرده تعبير **النووي** نفسه في محل آخر بعدما سبق بقوله: وقد سبق في كتاب الأذكار أن لها **ثلاثة أركان**، وذكر ما نقلناه عنه.

فظهر أن في تعبيرهم بالشروط تسمحاً وتجوزاً.

الثاني: قول «النظم» منه، ضميره للقسم الثاني، فيصدق بالكل والبعض مطلقاً، وهو الصواب، إذ المذهب أنه يصح التوبة عن بعض المعاصي مع الإصرار على البعض خلافاً **لأبي هاشم**.

لنا: الإجماع على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره مع استدامته بعض المعاصي صحت توبته وإسلامه ولم يعاقب إلا عقوبة تلك المعصية.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

وأيضاً، ليست التوبة عن تلك المعاصي إلا: الرجوع عنها، والندم عليها، والعزم أن لا يعاودها، وقد وجدت.

وشبهة **أبي هاشم**، أن الندم عليها يجب أن يكون لقبحها، وهو شامل إلى للمعاصي كلها، فلا يتحقق الندم على قبيح مع الإصرار على قبيح آخر.

وأجيب، بأن الشامل للكل هو القبح لأقبحها.

والتحقيق على ما ذكره صاحب «**التحرير**»، وأن الدواعي إلى الندم عن القبائح، وإن اشتركت في كون الندم على القبيح لقبحه، لكن يجوز أن يترجح بعض الدواعي بأمور تنظم إليه، كعظم المعصية، أو قلة غلبة الهوى فيها، فيبعثه ذلك على الترجح على الندم على هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة إليه، ولا يلزم من ذلك أن يكون الندم على البعض الذي تحقق فيه الترجيح لأقبحه، إذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعياً إلى الندم على القبيح لقبحه، وهذا كما في الدواعي إلى الفعل لحسنه قد يترجح البعض فيخصص بعض الأفعال الحسنة بالوقوع، ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون إيقاع هذا البعض لا لحسنه، بل لغرض، غاية ما في الباب، أنه حصل للداعي إلى الفعل لحسنه رجحان لم يحصل للداعي إلى الفعل الآخر.

وهذا ما **قال أصحابنا**، أنه كما يجوز الإتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر، يجوز ترك قبيح لقبحه مع الإصرار على قبيح آخر، **كذا نقل السعد**.

وربما يستروح فيه، أن خلاف أبي هاشم فيمن علم قبح الذنبين «**التائب منه**» و«**المصر عليه**»، كتوبة الخارجي من الزنا مع إقامته على مذهبه والنصرة له.

وبعض **المعتزلة** لا يشترط هذا، بل لا يصح التبعيض وإن لم يعلم بقبح ما أقام عليه.

قال **بعضهم**: وينعكس ذلك عليهم في الطاعة، **وألزموا** بطلان التوحيد مع ارتكاب صغيرة حتى تصير كل معصية كفراً: صغيرة كانت أو كبيرة.

وقال **الحليميُّ**: تصح التوبة من كبيرة دون أخرى من غير جنسها، بخلاف ما إذا كانت من جنسها، وبه جزم **بعض متأخري المغاربة**:

- **فحيث كانت من الجنس لا يصح التبعيض، وإن كانت دون المتوب منه في العقوبة.**

- **وحيث لا جنسية صحت، وإن كانت أقوى من المتوب منه في العقوبة.**

وهو خلاف ما سلكه **ابن التلمساني** من اعتبار التقارب في القبح، فإذا تاب من ذنب مع المقام على آخر:

- **دونه في القبح صحت التوبة.**

- **وإن كان مساوياً له في القبح، أو أشد، لم تصح:**

مثال الأول: التوبة من الزنا بذات محرم مع الإقامة على الزنا بالأجنبية، وكأن يندم على قذف أزواج النبي وهو مقيم على قذف ماجنة خليعة، أو على شتم الصحابة وهو مقيم على شتم رعاع الناس ـ كالعامة والعصاة، وكالتوبة من الزنا في المسجد في ليالي رمضان مع الإقامة على الزنا في غير ذلك.

ومثال الأشد: عكس هذه الأمثلة.

ومثال المساوى: الندم على ترك الظهر دون ترك العصر، وكالندم على الزنا بامرأة بعينها ولم يندم على الزنا بغيرها.

وقال **القاضي**: لا خلاف بين سلف الأمة في صحة التوبة عن بعض القبائح دون بعض.

ثم قيد **القاضي** ذلك بالذنبين الذين لا يتماثلان في الداعي إلى التوبة **والوجه المصحح لها**، وأما لو تماثل الذنبان في ذلك، فلا يصح التبعيض، فمن تاب عن الذنب ـ مثلاً، لكونه معصية، أو مخالف لأمر الله تعالى، لم تصح توبته، مع ذكره الآخر، وعلمه به، انتهى.

وتقييده جارٍ على طريق **أبي هاشم** السابق.

وكل هذه المذاهب ضعيفة، وخلاف ما يفهم من إطلاق «النظم» كما هو طريق الجمهور، وجزم به القرافي ثم حكى التفصيل وعبارته: «وتصح التوبة عن ذنب مع الإصرار على ذنب آخر خلافاً للمعتزلة».

وفصل بعض أصحابنا إلى أن حكى عموماً، نعم ـ قيّد **بعض متأخري المغاربة** السابق الخلاف بما إذا لم يتب من الأعم مع الإصرار على الأخص، كأن يتوب عن قتل النفس على الإطلاق، والعموم مع الإصرار، على قتل محرم من محارمه، وإلا لم تصح توبته، للزوم التناقض، وهو إثبات للشيء ونفيه، إذ السلب الكلي يناقضه الإيجاب الجزئي، انتهى.

وفيه بحث، إلا أن يحمل على وجود وحدات التناقض كلها، فصواب، والله أعلم.

الثالث: إطلاق **النظم** ربما يفهم منه صحة التوبة عن المعاصي كلها إجمالاً ولو علمت الذنوب تفصيلاً لحصول الندم والعزم السابقين، وهو مذهب أهل السنة، وجمهور المعتزلة.

وذهب **بعض المعتزلة** إلى أنه لابد من الندم على كل ذنب تفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وعليه مشى بعض، بل **أكثر** شراح «**رسالة**» ابن أبي زيد في آخرها.

ورد، بأنه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع اجتماع ذكر الذنوب الكثيرة في وقت واحد عادة، فلو لم يكف الإجمال لزم تكليف ما لا يطاق.

قلت: وفيه **بحث،** لأن الممتنع عادة لا يمتنع التكليف به عند الجمهور، والله أعلم.

ولما كان قوله الثاني مبتدأ أوله، وقوله المتاب منه مبتدأ ثانياً، ذكر خبر المبتدأ الثاني لتكون الجملة خبراً عن الأول، ورابطها ضمير «منه» بقوله:

(واجب) إجماعاً لم يخالف في ذلك شيء ولا غيره، وإنما النزاع في دليل وجوبها:

فعندنا: السمع كقوله تعالى: ﴿تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ [التحريم: ٨]. وكقوله عليه الصلاة والسلام: «**يا أَيُّها النّاسُ تُوبُوا إلى الله عزّ وجلّ فإنِّي أَتُوبُ في اليومِ مِائة مرّةٍ**»[١].

(١) أخرجه الطبراني في كتاب الدعاء من حديث أبي هريرة برقم (١٨٢٠).

ولا شك أن التوبة أهم قواعد الإسلام، وهي أول مقامات سالكي طريق الآخرة.

وعند المعتزلة: العقل، لما فيها من ضرر العقاب، ولما أن الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح.

قال **السعد**: وهذا يتناول الصغائر أيضاً، فيكون حجة على **الهيثمية** القائلين بوجوب التوبة عن الصغائر سمعاً لا عقلاً لسقوط عقابها، وستسمع ما يتعلق بذلك إن شاء الله تعالى.

ثم ذكر متعلق: «واجب» لبيان حكم آخر بقوله:

(في الحال) أي: على الفور لوقت التلبس بالمعصية.

وقضية كلام **المازري والقاضي والنووي وغيرهم**، أن وجوبه على الفور متفق عليه، بل مجمع عليه.

وعبارة المازري وغيره: وهي واجبة على الفور إجماعاً، وقد يغلط بعض المذنبين، فيدوم على الإصرار خوف أن يتوب وينقض، وهذا جهل، إذ لا يترك واجب على الفور خوف أن يقع بعده ما يقطعه، انتهت.

وعبارة النووي: واتفقوا على أن التوبة من جميع المعاصي واجبة، وأنها واجبة على الفور، ولا يجوز تأخيرها، سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة، انتهت.

فقول **السعد**: ثم المصرح به في كلام المعتزلة، أن وجوب التوبة على الفور، حتى يلزمه بتأخير ساعة إثم آخر تجب التوبة عنه... وهلم جر، حتى ذكروا أن بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان: المعصية وترك التوبة، وساعتين أربع الأوليان، وترك التوبة عن كل منهما، وثلاث ساعات بثمان، وهكذا انتهى.

منظور فيه.

نعم، يتجه عزوه لهم تولد الذنوب وتكثرها بواسطة تركه التوبة، فإن قضية كلام أئمتنا رضي الله تعالى عنهم أن تأخير التوبة معصية واحدة يجب منها التوبة، ولا تتعدد بتعدد أزمنة الاستمرار عليها، لكن لم أقف على تصريح به في كلام من وقفت على كلامه منهم.

لكـن يجدد توبـة لِـما اقترف   في القبول رأيهم قد اختلـف

ولما خالفت المعتزلة في أمور ثلاثة:

فقالوا: إنها شروط في صحة التوبة.

وقلنا نحن: إنها شروط كمال لها، والتوبة صحيحة بدونها:

أحدها: أن لا يعاود الذنب بعد التوبة، فإن عاوده انتقضت توبته، وعادت ذنوبه، لأن من شرطها الندم، ولا يتحقق إلا بالاستمرار، ووافقهم على هذا **القاضي أبو بكر** من أئمتنا.

وثانيها: أن يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الأوقات.

وثالثتها: رد المظالم إلى أهلها: سواء كانت متعلقة بالله أو بالعباد.

أشار إلى رد الأول منها بقوله، (ولا انتقاض) لتوبة التائب الصادرة بشروطها المعتبرة فيها عندنا، أي لا بطلان لها بحيث تعود الذنوب السابقة عليها الممحوة بها أن **(يعد)** التائب بعد إصرارها **(للحال)** الذي كان عليها قبل إصرارها من ملابسة الذنوب، واقتحام الموبقات، وإن كانت من نوع ما تاب عنه، كما لو تاب عن الزنا، ثم زنا ولو في مجلس توبته من غير تراخ كما اقتضاه ظاهر كلامهم لأن الشخص قد يندم على الأمر زماناً ثم يبدو له والله مقلب القلوب ـ من حال إلى حال، ولأن التوبة، **كما قال الآمدي**، مأمور بها، فتكون عبادة، وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر، بل غايته إذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية، وجب عليه توبة أخرى.

وإلى هذا أشار بقوله: **(لكن)** العائد بعد التوبة لارتكاب الذنب **(يجدد)** وجوباً **(توبة)** لـ **(أجل)** ارتكابه ثانياً **(ما اقترف)**، أي اكتسب من الذنوب.

وأما استدامة الندم في جميع الأزمنة، فلا يجب عندنا، **بل الشرط عندنا**، أن لا يطرأ عليه مما ينافيه، لأنه إذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه فإن ذلك الندم في حكم الباقي، لأن الشارع أقام الأمر الثابت حكماً مقام ما هو حاصل بالفعل، كما في الإيمان، فإن النائم مؤمن بالاتفاق، ولما في التكليف باستدامة الندم من الحرج المنفى منه الدين.

قال الآمدي: ولأنه يلزم من ذلك اختلال الصلوات، وباقي العبادات، وأن لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره ثانيا، وأن يجب عليه إعادة التوبة، وهو خلاف الإجماع.

نعم، اختلف أئمتنا فيمن **تذكر الذنب بعد التوبة** منه:

- **هل يجب عليه أن يجرد الندم كلما ذكره؟**

وإليه ذهب القاضي منا، وأبو علي من المعتزلة، زعماً منهما، أنه لو لم يندم كلما ذكرها لكان مشتهياً لها، فرحاً بها، وذلك إبطال للندم ورجوع إلى الإصرار.

والجواب، المنع، إذ ربما يضرب عنها صفحاً من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها، ولو كان الأمر كما ذكر ألزم أن لا تكون التوبة السابقة صحيحة.

وقد قال **القاضي** نفسه، إنه إن لم يجدد ندماً كان ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها، والتوبة الأولى مضت على صحتها، **إذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها**.

وقال **إمام الحرمين**: لا يجب عليه تجديده كلما ذكره.

وعبر **الآمدي** عن هذا كله بقوله: ومهما صحت التوبة، ثم تذكر الذنب، لم يجب عليه تجديد التوبة، خلافاً لبعض العلماء، وذلك لأنا نعلم بالضرورة أن الصحابة رضي الله تعالى عنهم ومن أسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الإسلام ولا يأمرون به، وكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه.

ومحل الخلاف ـ كما يؤخذ من كلام **إمام الحرمين**، إذا لم يبتهج عند ذكر الذنب، ويفرح ويتلذذ بذكره أو سماعه، وإلا وجب التجديد اتفاقاً.

وأما رد المظالم، والخروج عنها برد المال، والاستبراء منه، أو الاعتذار إلى المغتاب واسترضائه إن بلغته الغيبة، ونحو ذلك، فواجب في نفسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر كما قال إمام الحرمين في «**الشامل**»، وهو **مذهب الجمهور**.

قال الآمدي: إذا أتى المظلمة كالقتل والضرب ـ مثلاً، فقد وجب عليه أمران:

- التوبة.

- والخروج عن المظلمة، وهو تسليم نفسه مع الإمكان ليقتص منه، ومن أتى بأحد الواجبين، لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الإتيان بالواجب الآخر، كمن وجبت عليه صلاتان، فأتى بإحداهما دون الأخرى، نعم إذا أراد أن يتوب من تلك الظلامة نفسها، فلابد من ردها، أو التحلل ممن هي له، إن وجد فيه شروط صحة التحليل، وهو مجمل قول النووي وغيره، فإن كانت المعصية لحق آدمي، فلها ركن:

رابع: وهو التحلل من صاحب ذلك الحق كما سبق، غير أنه سكت عما إذا كانت حقاً لله تعالى.

وفي شرح المقاصد **قالوا:** يعني العلماء، ثم إن كانت المعصية في خالص حق الله تعالى، فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف، وترك الأمر بالمعروف، وقد يفتقر إلى أمر زائد كـ:

- تسليم النفس للحد في الشرب.

- وتسليم ما وجب في ترك الزكاة.

- ومثله في ترك الصلاة.

وإن تعلقت بحقوق العباد، لزم مع الندم والعزم إيصال حق العبد، أو بدله إليه، إن كان الذنب ظلماً، كما في الغصب والقتل العمد، ولزوم إرشاده إن كان الذنب إضلالاً له، والاعتذار إليه إن كان إيذاءً، كما في الغيبة، ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به، إلا إذا بلغه على وجه أفحش، ثم التحقيق أن هذا الزائد واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال إمام الحرمين رحمه الله تعالى: أن القاتل إذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص، صحت توبته في حق الله تعالى، وكان منعه القصاص من مستحقه معصية متجددة تستدعي توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم قال: وربما لا تصح التوبة بدون خروج عن حق العبد كما في الغصب، فإنه لا يصح الندم عليه مع إدامة اليد على المغصوب، ففرق بين القتل والغصب، انتهى.

قلت: ومذهبنا، أن التوبة والعدالة لا يسقطان الحدود، إلا في الحرابة ما لم يقتل أحد أو إلا وجب قتله، قاله في المدونة.

قلت: وجه التفرقة تصريح الإمام في «**الإرشاد والفخر في المعالم**» بأن محل عدم وجوب رد المظالم، إذا كانت هالكة، وخوطب الظالم فيها برد البدل، وإلا كانت شرط صحة اتفاقاً، وسيأتي ما يخالفه.

وفي **القتل**: ليس إلا مخاطباً برد البدل، بخلاف الغصب، مع بقاء العين المغصوبة بيد الغاصب، **نعم** إن هلكت، لم يكن فرق بين الغصب والقتل، ويأتي فرق آخر **لابن العماد نعم** أطلق في المواقف كون رد الظلامة شرطاً، وتبعه كثيرون، وسكت عليه شارحه، والله أعلم.

ولا يخفاك أن **قولنا**: نعم إلى آخره، في غاية التحرير، فلا يعارضه قول **شيخ الإسلام** أن رد المظالم عند أئمتنا شرط صحة للتوبة، ولا تعليل **النووي** بقوله: لأن الإقلاع عن الذنب مع بقاء اليد على الاغتصاب واسترقاق الحر لا يصح، لأنه يمكن حمله على ما إذا أراد أن يتوب من تلك الظلامة، كما يكاد يصرح به التعليل، ويأتي له تتمة.

قلت: وما قاله في «شرح المقاصد» مـخلص من قـول **الغزالي** رحمه الله تعالى: الذنوب ثـلاثة أقســام:

أحدها: ترك واجبات لله عز وجل عليك، من صلاة، أو صيام، أو زكاة، أو كفارة، أو غير ذلك، فتقضي ما أمكنك منها.

والثاني: ذنوب بينك وبين الله تعالى، كشرب الخمر، وضرب المزاهر، ونحوها، فتندم على ذلك، وتوطن قلبك على ترك العود إلى مثله أبداً.

والثالث: ذنوب بينك وبين العباد، وهذا أشكل وأصعب، وهي أقسام، لأنها قد تكون في المال، أو في النفس، أو في العرض، أو في الحرمة، أو في الدين.

مما كان في **المال** فيجب عليك أن ترده إن أمكنك، فإن عجزت عن ذلك لعدم أو فقد، فتستحل منه، فإن عجزت عن ذلك لغيبة الرجل أو موته، وأمكن التصدق عنه، فافعل، وإن

لم يكن، فعليك بتكثير حسناتك، والرجوع إلى الله عز وجل بالتضرع والابتهال أن يرضيه عنك يوم القيامة.

وأما ما كان من **التعسر**، فتمكنه من القصاص، أو أولياؤه فيقتصون منك، أو يجعلونك في حل، فإن عجزت، فعليك الرجوع إلى الله تعالى بالتضرع والابتهال، لعله يرضيه عنك يوم القيامة.

وأما ما كان من النفس، فتمكنه من القصاص أو أولياؤه فيقتصون منك أو يجعلونك في حل، فإن عجزت فعليك الرجوع إلى الله تعالى بالتضرع والابتهال، لعله يرضيه عنك يوم القيامة.

وأما **العرض**، فإن اغتبته، أو شتمته، أو بهته، فحقك أن تكذب نفسك بين يدي من فعلت ذلك عنده، وأن تستحلّ من صاحبه إن أمكنك هذا، إذا لم يخش زيادة غيظ وقبيح فتنة من إظهار ذلك أو تجديده، فإن خشيت ذلك، فالواجب عليك الرجوع إلى الله تعالى ليرضيه عنك وعليك بالاستغفار الكثير لصاحبه.

وأما **الحرمة**، فإن خنته في أهله، أو ولده، فلا وجه للاستحلال والإظهار، فإنه يولد فتنة وغيظاً أقبح، بل الواجب التضرع إلى الله تعالى ليرضيه عنك، وأن تجعل له خيراً كثيراً في مقابلته، فإن أمنت الفتنة وهو نادر، فعليك أن تستحله.

وأما في **الدين**، بأن كفرته، أو بدعته، أو ضللته، وهو أصعب الأمور، فتحتاج أن تكذب نفسك بين يدي من قلت ذلك عنده، وأن تستحل من صاحبه إن أمكنك، وإلا فعليك بالابتهال إلى الله تعالى أن يرضيه عنك والندم على ذلك، وجملة الأمر ما أمكنك في إرضاء الخصوم عملته، وإلا رجعت إلى الله تعالى في إرضائهم عنك يوم القيامة، وتكون لذلك في مشيئة الله تعالى والرجاء العفو، لأنه تعالى إذا علم صدق عبده أرضى عنه خصومه من خزائن فضله، واعلم هذا، فإن أنت عملت بما وصفناه، وبرأت القلب عن مثله والمستقبل، فقد خرجت من الذنوب، وإن حصل منك توبة القلب، ولم يحصل منك إرضاء الخصوم، فالتبعات لازمة، وسائر الذنوب مغفورة إن شاء الله تعالى، انتهى بمعناه.

وقوله: «فإن اغتبته» إلى آخره، عبارة الأذكار **للنووي**، فيجب على المغتاب التوبة، لأن الغيبة حق آدمي، ولابد من استحلاله من اغتابه، وهل يكفيه أن يقول قد اغتبتك فاجعلني في حل؟ أو لا بد أن يبين ما اغتابه به؟

فيه وجهان **لأصحاب الشافعي** رحمهم الله تعالى:

أحدهما: **يشترط** بيانه، فإن أبرأه في غير بيانه لم يصح كما لو أبرأه من مال مجهول.

والثاني: **لا يشترط**، لأن هذا مما يتسامح فيه، فلا يشترط علمه بخلاف المال.

والأول أظهر، لأن الإنسان قد يسمح بالعفو عن غيبة دون غيبة، فإن كان صاحب الغيبة ميتًا، فقد تعذر تحصيل البراءة منها، لكن **قال** العلماء: ينبغي له أن يكثر الاستغفار والدعاء، ويكثر من الحسنات.

واعلم أنه مستحب لصاحب الغيبة أن يبريه منها، ولا يجب عليه ذلك، لأنه تبرع وإسقاط حق، فكان لخيرته، ولكن يستحب له استحباباً متأكداً الإبراء، ليخلص أخاه المسلم من وبال هذه المعصية، ويفوز هو بعظيم ثواب الله تعالى في العفو ومحبة الله تعالى للآيات والأحاديث الواردة في ذلك، وقد قال **الشافعي** من استرضي فلم يرض فهو شيطان، ومما أنشده المتقدمون[1]:

قيـلَ لي قَـد أسـاء إليـكَ فُلانٌ ... ومَقـامُ الغنـيِّ عـلى الـذُّلِّ عَارُ

قُلتُ قَد جَاءنـا وأحدَثَ عُذرًا ... دِيَـةُ الذَّنـب عندنَـا الاعتـذَارُ

وأما ما نقل عن **ابن المسيب** منه أنه قال: لا أحالك من ظلمني.

وعن **ابن سيرين** من أنه قال: ما كنت لأحلل ما حرم الله أبداً، **فضعيف أو غلط**، فإن المبرئ لا يحلل **محرماً**، وإنما يسقط حقاً ثبت له، وقد تظاهرت نصوص **الكتاب والسنة** على **استحباب** العفو، وإسقاط الحقوق المختصة بالمسقط، أويحمل كلام **ابن سيرين** على معنى أني

(١) البيتنا من [الخفيف]، نُسبت للإمام الشافعي، وقيل: لأبي الحسن بن أبي العباس البيهقي.

لا أبيح غيبتي ابتداءً، وهذا صحيح، لأن الإنسان لو قال: أبحت عرضي لمن اغتابني، لم يصر مباحاً، بل يحرم على كل أحد غيبته، كما تحرم غيبة غيره.

وأما الحديث: «أيعجز أحدكم أن يكون كأبي ضمضم، كان إذا خرج من بيته قال: إني تصدقت بعرضي على الناس»[1]، فمعناه لا أطلب مظلمتي ممن ظلمني، لا في الدنيا، ولا في الآخرة، وهذا ينفع في إسقاط مظلمة كانت موجودة قبل الإبراء.

فأما ما يحدث بعده، فلا بد من إبراء جديد بعدها، والله أعلم، انتهت بالمعنى.

قلت: والجاري على مذهبنا، أنه **لا يجب** عليه تعيين ما اغتابه به، كما يكاد يصرح به كلامهم في باب الإقرار، والله أعلم.

تنبيه:

قد ظهر مما تقدم أن من نقض التوبة بعد إبرامها أقل إثماً ممن تركها، لأنه أقل ذنباً، وقد تموت قبل نقضها، **كذا قيل**، وفيه بحث، إذ ربما يكون جرم الناقض الذي عاد إليه، يعدل ذنوباً من جرم التارك لها، فليتدبر.

خاتمة:

مما ينطبق عليه كلام النظم، أن تكرر التوبة، نافع مكفر للذنوب، مانع من عود سابقها، ولو التحق بالتلاعب.

قلت: ولا ينبغي الأخذ به، بل يجب أن يحمل على ما لم يصل إلى هذا الحال، وإلا حكم ببطلانها، وعدم إفادتها، آخذاً من قول **القاضي** في الشفاء: وأما مفتري الكذب عليه تبارك وتعالى بادعاء الإلهية، أو الرسالة، أو النافي، أن يكون الله تعالى خلقه، أو ربه، أو قال ليس لي رب، والمتكلم بها لا يعقل من ذلك في سكره، أو غمرة جنونه، فلا خلاف في كفر قائل ذلك ومدعيه، مع سلامة عقله، كما قدمناه أنه تقبل توبته على المشهور، وتنفعه إنابته، وتنجيه من القتل، فيبته، لكنه لا يسلم من عظيم النكال، ولا يرق عن شديد العقاب، ليكون ذلك زجراً

---

(١) سبق تخريجه.

لمثله عن **قوله** وله عن العودة لكفره، أو جهله، إلا من تكرر ذلك منه، وعرف استهانته بها به، فهو دليل على سوء طريقه، وكذب توبته، وصار كالزنديق، لا يأمن باطنه، ولا يقبل رجوعه، انتهى مرادنا منه.

ولا شك أن الأخذ منه في غاية الظهور، فتأمله.

ولما اختلف **أهل السنة والمعتزلة** في قبول توبة التائب، هل هو قطعي، أو ظني عقلي، أو سمعي، أشار إلى ذلك **بقوله**: (**وفي القبول**) للتوبة من المسلم المذنب التائب طريقاً، وكيفية، وثمرة (**رأيهم**)؛ أي العلماء مطلقاً، (**قد اختلف**).

فقال أهل الحق من أهل السنة: أنه لا يجب عقلاً على الله تعالى قبول توبة التائب، بل لا يجب عليه شيء على الإطلاق، وهل يجب قبولها عندنا سمعاً ووعداً؟

قال القاضي وإمام الحرمين: نعم، لكن بدليل ظني، إذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل.

وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: بدليل قطعي، وعبارة النووي، ولا يجب على الله قبولها إذا وجدت بشروطها عقلاً عند أهل السنة، لكنه سبحانه وتعالى يقبلها كرماً منه وفضلاً.

وعرفنا **قبولها بالشرع والإجماع**، ويمكن تأويل كلام **الأشعري** بأن الأدلة لكثرتها، وقوتها، تشبه القطعية، فلا خلاف.

ثم رأيت **ابن حجر** الكبير **قال**: ذهب الجمهور إلى أن من تاب لا يبقى عليه مؤاخذة، ومع ذلك لا يأمن مكر الله تعالى، لأنه لا اطلاع له، هل قبلت توبته أو لا، وذهبت طائفة إلى أن التائب في المشيئة أيضاً، وفرق جماعة بين واجب الحد، فالتبعة فيه بعد التوبة إذا لم يحد، وبين غيره، فلا يبقى بعد التوبة تبعة، انتهى.

وقال المعتزلة: يجب على الله تعالى القبول عقلاً، بناء على أصلهم الفاسد، من تحسين العقل وتقبيحه في الأحكام، حتى قالوا: إن العقاب بعد التوبة ظلم، لكن بمقتضى **الجور** على رأي **البغدادية**، وبمقتضى **العدل والحكمة** على رأي **جمهورهم**، واحتجوا بأن العاصي قد بذل وسعه

في التلاقي، فيسقط عقابه، كمن بالغ في الاعتذار إلى من أساء إليه، فيسقط ذمه بالضرورة.

وبأن **التكليف** باقٍ، وهو تعريض للثواب، ولا يتصور إلا بسقوط العقاب، فوجب أن يكون له مخلص من العقاب، وليس غير التوبة، فتعين أن تكون التوبة مخلصاً من العقاب.

قال السعد: وأكثر المقدمات مزخرف. بل ربما يدعي القطع بأن من أساء إلى غيره، وانتهك حرماته، ثم جاء معتذراً، لا يجب في حكم العقل **قبول** اعتذاره، بل الخيرة إلى ذلك الغير، إن شاء صفح، وإن شاء جازاه.

وأما احتجاجنا بالإجماع على الابتهال إلى الله تعالى في قبول التوبة، وعلى وجوب شكره على ذلك، فربما يدفع بأن المسؤول هو استجماعها لشرائط القبول، فإن الأمر فيه خطير، ووجوب **القبول** لا ينافي **وجوب الشكر** لكونه إحساناً في نفسه، كتربية الوالد لولده، يجب على الولد شكرها، مع وجوبها على والده، ومحل النزاع بين **الأشعري وتلميذه** ما عدا توبة الكافر، أما توبته، **فبالإجماع** على قبولها قطعاً بالسمع، لوجود النص المتواتر:

- **قال الله تعالى**: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]، **بخلاف الآثار والأحاديث الواردة في غيره، فإنها تتناول المغفرة تناول الظاهر، وليست بنص في المسلم إذا تاب.**

- **كقوله تعالى**: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣] **الآية.**

وما ورد من الأحاديث: **كقوله ﷺ: «التوبة تجب ما قبلها»**[(١)].

فليس بمتواتر، ولأنه إذا قطع بتوبة الكافر، كان ذلك فتحاً لباب الإيمان، وسوقاً إليه.

وإذا لم يقطع بتوبة المؤمن، كان ذلك سداً لباب العصيان، ومنعاً عنه، وهذا والذي قبله ذكره القاضي، لما قيل له أن الدلائل مع الشيخ **أبي الحسن**، وذكر **ابن عطية** أن جمهور أهل

(١) لم أعثر عليه وإنما الوارد في صحيح مسلم بلفظ: «أما عَلِمت أنّ الإسلام يهدِمُ ما كان قبلهُ؟ وأنّ الهِجرة تهدِمُ ما كان قبلها؟ وأنّ الحجّ يهدِمُ ما كان قبلهُ؟».

السنة على قول **القاضي أبي بكر** قال: والدليل على ذلك دعاء كل أحد من التائبين بقبول التوبة، ولو كانت مقطوعاً بها، لما كان معنى للدعاء بقبولها، وقد تقدم في كلام **السعد** رد هذا الدليل، ورده بعض من لقيه **ابن ناجي** أيضاً، بأن ذلك على طريق الإشفاق منهم رضي الله تعالى عنهم، فإن قلت: أطلق النظم الخلاف، فلم يبين راجحه، فهل هو على إطلاقه؟

قلت: أطلقه كثير، وقال بعضهم: المشهور قبولها قطعاً، والأصح ظناً.

وعبارة **النووي**: ثم توبة الكافر من كفره مقطوع بقبولها، وما سواها، أن أنواع التوبة ـ هل قبولها مقطوع به؟ أم مظنون فيه؟

خلاف لأهل السنة، واختار إمام الحرمين أنه مظنون، وهو الأصح، وعبارته في باب عقوبة شارب الخمر، وهو الأقوى.

وقال القرطبي: الذي أقول به، أن من تتبع القرآن والسنة، يقطع بأن توبة الصادق قطعية، انتهى.

وها هنا تتمة:

وهو أنه اختلف هل توبة الكافر نفس إيمانه، أو لابد من الندم على الكفر، فأوجبه **الإمام**، وقال غيره: بل يكفيه إيمانه، لأن كفره يمحى بإيمانه، وإقلاعه عنه.

قال تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ ﴾.

قلت: الحق ما قاله الإمام.

قلت: وجزم به **القرطبي** في باب التوبة، حيث قال: الذنوب التي يتوب العبد منها إما كفراً أو غيره، فتوبة الكافر إيمانه مع ندمه على سالف كفره، وليس مجرد الإيمان نفس التوبة، انتهى المقصود منه، والله أعلم.

هذا ما يتعلق بطريقه وكيفيته.

وأما ما يتعلق بثمرته، فاعلم أنهم اختلفوا في سقوط العقوبة عند التوبة، فعند **أكثر المعتزلة أن** سقوطها بنفس التوبة، وعند **بعضهم** بكثرة ثوابها، إذ لو كان بنفس التوبة، لسقط بتوبة الملجأ، وبندم العاصي عند معاينة النار، ورد بمنع الندم في صورة الإلجاء، وبمنع كونه للقبح في صورة المعاينة، واحتج الأكثرون بأنه لو كان بكثرة الثواب، لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون أخرى، لأن نسبة كثرة الثواب إلى الكل على السواء، ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية، والمتأخرة عنها، في إسقاط عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها، واللازم باطل للقطع، بأن من تاب عن المعاصي كلها، ثم شرب الخمر، لا يسقط عنه عقاب الشرب.

وأما عندنا، فهو بمحض عفو الله، وكرمه، وتوبته الصحيحة، عبادة يثاب عليها تفضلاً، ولا تبطل بمعاودة الذنب، ثم إذا تاب عنه ثانياً، تكون عبادة أخرى.

قال السعد: فإن قيل، فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات، المتباعد عن المعاصي، والمؤمن المصر على المعاصي، طول عمره من غير عبادة أصلاً، والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي، من غير توبة، والمؤمن التائب عن المعاصي، واحد، وهو التفويض إلى مشيئة الله تعالى، من غير قطع بالثواب أو العقاب، فلا رجاء من الطاعات والتوبة، ولا خوف من المعصية والإصرار، وهذه جهالة جاهلة، ومكابرة باهتة.

قلنا: حكم الكل واحد في أنه لا يجب على الله تعالى في حقهم شيء، لكن يثيب المطيع والتائب البتة، بمقتضى الوعد على تفاوت درجات، ويعاقب العاصي المصر بمقتضى الوعيد، على اختلاف دركات. لكن مع احتمال العفو احتمالاً مرجوحاً، فأين التساوي، وانقطاع الخوف، والرجاء، نعم خوفنا لا ينتهي إلى حد اليأس، والقنوط، إذ لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون.

ثم اختلف **المعتزلة** القائلون بإحباط الحسنات بالسيئات، كما سبق، في أنه إذا سقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة، هل يعود استحقاق ثواب الطاعة التي أبطلتها تلك المعصية وأحبطت ثوابها؟

فقال **أبو علي** و**أبو هاشم**: لا، لأن الطاعة تنعدم في الحال، وإنما يبقى استحقاق الثواب، وقد سقط، والساقط لا يعود.

وقال **الكعبي**: نعم، لأن الكبيرة لا تزيل الطاعة، وإنما يمنع حكمها، وهو المدح والتعظيم، فلا يزيل ثمرتها، فإذا صارت بالتوبة كأن لم يكن، ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس إذا زال الغيم.

وقال **بعضهم**: وهو اختيار المتأخرين، لا يعود ثوابه السابق، لكن تعود طاعته السابقة مؤثرة في استحقاق ثمراته، وهو **المدح والثواب** في المستقبل بمنزلة شجرة أحرقت النار أغصانها وثمارها، ثم انطفأت النار، فإنه يعود أصل الشجرة وعروقها إلى خضرتها وثمرتها.

* **تتمات**:

الأولى: تقدم **كلام السعد** في «**توبة المجبوب والمريض مرضاً مخوفاً**»، وأنه لا يمنع قبول «**توبة المجبوب من الزنا**» إلا **أبو هاشم**، واعتمده ابن **العماد**، ولا عبرة به، وتقدم نقل **الآمدي** الإجماع على قبول «**توبة المريض**».

الثانية: اختلف الناس في صحة «**التوبة المؤقتة**»، مثل: أن لا يذنب سنة.

كما اختلفوا في التوبة من «**بعض الذنوب دون بعض**».

ومبنى الخلاف على أن الندم إذا كان على الذنب لكونه ذنباً:

- **هل يجب أن يعم الأوقات والذنوب جميعاً، أو لا يجب عمومه لهما؟**

والجاري على القواعد عمومه.

الثالثة: تكرر في كلام **السعد وغيره**، أن التوبة طاعة يثاب عليها.

وعبارة **الأمدي**: الظاهر، **أن** التوبة طاعة واجبة، فيثاب عليها لأنها مأمور بها، قال الله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾[النور: ٣١]، والأمر ظاهر في الوجوب، لكنه غير

قاطع، لجواز أن تكون رخصة وإيذانًا بقبولها، ودفعاً للقنوط، قال الله تعالى: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٣] ﴿إِنَّهُ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣]، وصريح «المتن» يجري على هذا الظاهر.

الرابعة: قال صاحب «الحلل» وغيره: اختلف في توبة القاتل عمداً:

- **فقيل: لا توبة له لقوله تعالى:** ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ﴾ [النساء: ٩٣] **الآية، وإليه ذهب مالك، لقوله: لا تجوز إمامته. وقال: ليكثر من شرب الماء البارد.**

- **وقيل: تقبل توبته لقوله تعالى:** ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾ [الفرقان: ٦٨] **الآية**، وهذا هو الصواب الواجب القبول، ففي الحديث الصحيح: أن رجلاً قتل تسعاً وتسعين نفساً ثم قتل تمام المائة ثم أفتاه العالم بأن له توبة.

فقال **النووي**: هذا مذهب أهل العلم، وإجماعهم على صحة توبة القاتل عمدًا، ولم يخالف أحد منهم إلا **ابن عباس**، وأما ما نُقل عن **بعض السلف** من خلاف هذا، فمراد قائله الزجر والتورية، لا أنه يعتقد بطلان توبته، وهذا الحديث ظاهر فيه، وهو وإن كان شرعاً لمن قبلنا، وفي الاحتجاج به خلاف، فليس هذا موضع الخلاف، وإنما موضعه إذا لم يرد شرعنا لموافقته وتقريره، فإن ورد، كان شرعاً لنا بلا شك، وهذا قد ورد به شرعنا، وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا مَن تَابَ﴾ [الفرقان: ٧٠] الآية، وأما قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، فالصواب في معناها، أن جزاءه جهنم، فقد يجازى بها وقد يجازى بغيرها وقد لا يجازى، بل يعفى عنه، فإن قتل عمداً مستحلاً له بغير حق ولا تأويل فهو كافر مرتد مخلد في جهنم بالإجماع، وإن كان غير مستحل بل معتقداً تحريمه فهو فاسق عاص مرتكب كبيرة جزاؤه جهنم خالداً فيها، لكن تفضل الله تعالى وأخبر أنه لا يخلد من مات موحداً فيها، فلا يخلد هذا، ولكن قد يعفوا عنه، فلا يدخل النار أصلاً، وقد لا يعفى عنه، بل يعذب، كسائر عصاة الموحدين، ثم يخرج معهم إلى الجنة، ولا يخلد في النار، **هذا هو الصواب في معنى الآية**، فلا يلزم من كونه يستحق

أن يجازى بعقوبة مخصوصة أن يتحتم ذلك الجزاء، وليس في الآية إخبار بأنه يخلد في جهنم، وإنما فيها أنها جزاؤه ـ أي يستحق أن يجازى بذلك.

- **وقيل: إن المراد من يقتل مستحلاً.**

- **وقيل: الآية وردت في رجل بعينه.**

- **وقيل: المراد بالخلود طول المدة لا الدوام.**

- **وقيل معناها: هذا جزاؤه إن جازاه.**

وهذه **الأقوال كلها ضعيفة أو فاسدة لمخالفتها حقيقة لفظ الآية.**

وأما هذا القول فهو شائع على ألسنة كثير من الناس، وهو فاسد، لأنه يقتضي أنه إذا عُفي عنه خرج عن كونها كانت جزاء له، وهي جزاء له لكن ترك الله مجازاته عفواً عنه وكرماً، **فالصواب ما قدمناه**، انتهى.

وفي **الأُبي**، أنّ **ابن شهاب** كان إذا سئل في هذه النازلة، استفهم السائل، فطاوله في الكلام، فإن ظهر له أنه لم **يقتل**، وإنما هو عازم على القتل، أفتاه أنه لا توبة له، وإن ظهر له أنه قتل، ومضى، أفتاه بصحة التوبة، وهو حسن من الفتوى.

وعلى ما هو **الصواب من صحة توبة قاتل العمد**، فشرط توبته من النفس أن يعرض نفسه على الأولياء، فإن اقتصوا، وإلا بذل لهم **الدية**، أو سامحوه، وصام شهرين متتابعين، وأعتق رقبة إن كان واجداً، وإلا أكثر، الاستغفار، ويستحب له أن يلازم الجهاد ببذل نفسه لله تعالى.

قلت: وهو ظاهر البناء على **أن رد المظالم شرط صحة**، وإن في تعبيره بالشرطية مسامحة، مراده بها، أن الخروج من عهدة الطلب في الآخرة بالنفس بذلك.

قال **الأُبي**: واختلف في القاتل إذا اقتُصّ منه:

- **هل يكون القصاص كفارة له؟** على قولين.

قلت: الصواب أنه إن وجدت أركان التوبة معه كان كفارة، وإلا فلا، انتهى.

والذي نقله **النووي** عن **القاضي** أنه أخذ من **حديث مسلم** أن قتل القصاص لا يكفر ذنب القاتل بالكلية وإن كفر ما بينه وبين الله تعالى ـ كما جاء في الحديث، فهو كفارة له، ويبقى حق المقتول، انتهى، ولم يتعقبه.

وقال **القرطبيُّ**: سمعت بعض شيوخنا يقول: القصاص إنما سقط حق الله تعالى يعني الجرأة، ويبقى حق المقتول فيقتل القاتل به في الآخرة، **وليس بصحيح**، لأنه تخصيص لعموم الأحاديث من غير دليل، انتهى.

وستسمع في الفائدة «**العاشرة من كلام القاضي**» ما يؤيد كلام **القرطبي**، والله أعلم.

قلت: وفي عزو **القرطبي** القول بعدم سقوط حق المقتول لبعض شيوخه قصور، وعبارة **العسقلاني**، ولكن قوله في حديث الباب، فعوقب به، أعم من أن تكون العقوبة حداً أو تعزيرًا.

قال **ابنُ التين**: وحكى عن **القاضي إسماعيل وغيره**، أن قتل القاتل إنما هو إرداع لغيره، وأما في الآخرة فالطلب للمقتول قائم، لأنه لم يصل إليه حقه.

قلت: بل وصل إليه حق، وأي حق، فإن المقتول ظلماً تكفر عنه ذنوبُه بالقتل ـ كما في الحديث الذي صححه ابن حبان وغيره، أن «**السّيف مَحّاءٌ لِلخطايا**»[(١)]، وفي آخر: «**لا يمر القتل بذنب إلا محاه إلى آخره ولولا القتل ما كفرت ذنوبه**»[(٢)]، وأي حق يصل إليه أعظم من هذا، ولو كان القتل إنما شرع للإرداع فقط لم يشرع العفو عن القاتل، انتهى.

قلت: وقد يناقش بجواز كون المغفرة للمقتول مترتبة على **القتل** غير مراد بها المعارضة، فلا بد مما ينفيه.

تنبيه:

قال **ابن حجر** المذكور:

- وهل يدخل في العقوبة المذكورة المصائب الدنيوية من الآلام والأسقام وغيرها؟

---

(١) أخرجه ابن حبان برقم (٤٦٦٣).

(٢) أخرجه العقيلي في الضعفاء الكبير (١ : ١١٨)، وقال: إسناده لين.

فيه نظر، ويدل للمنع قوله: «ومن أصاب شيئًا مِن ذلِك فسترهُ الله»[1]، **فإن هذه** المصائب لا تنافي السّتر، **لكن ثبتت الأحاديث الكثيرة أن المصائب تكفر الذنوب**، فيحتمل أن يراد أنها تكفر ما لا حد فيه، والله أعلم.

ثم قال: ويستفاد من الحديث، أن إقامة الحد كفارة للذنب، ولو لم يتب المحدود، وهو **قول الجمهور**.

وقيل: لابد من التوبة، وبذلك **جزم بعض التابعين**، وهو قول **بعض المعتزلة**، ووافقهم **ابن حزم**، ومن المفسرين **البغوي**، وطائفة يسيرة.

واستدلوا باستثناء من تاب في آية المحاربين؟

والجواب عن ذلك، أنه في عقوبة الدنيا، ولذلك قيدت بالقدرة عليه، انتهى.

قلت: وتسمع من كلام **القاضي والنووي** وغيرهما ـ في الآية ـ كلاماً، يأتي قريباً.

ثم قال **ابن حجر**: واختلف فيمن أتى ما يوجب الحد:

فقيل: يجوز أن يتوب سراً، ويكفيه ذلك.

وقيل: بل الأفضل أن يأتي الإمام، ويعترف، ويسأله أن يقم عليه الحد ـ كما وقع لماعز والغامدية.

وفصّل **بعضُ العلماء** بين من يكون **معلناً بالفجور** ـ فيستحب أن **يعلن بتوبته**، وإلا فلا.

الخامسة: اختلف:

- هل يشترط في توبة القاذف تكذيب نفسه أم لا؟

فقال **مالك**: لا يشترط.

وقال **الباجي** وغيره: يشترط، لأننا قضينا بكذبه في الظاهر، نقله **ابن ناجي**.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث عبادة بن الصامت، كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها، حديث رقم (١٧٠٩).

السادسة: قال **العلماء**: قبول التوبة لا يشترط فيه زمان معين، ولا مكان مخصوص، نعم، لا تصح عند طلوع الشمس من المغرب، لقوله عليه الصلاة والسلام: «**إن للتوبة باباً مفتوحاً، فلا تزال مقبولة حتى يغلق، فإذا طلعت الشمس من مغربها أغلق، وامتنعت التوبة على من لم يكن تاب قبل ذلك**»[1]، وهو معنى قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا**﴾ [الأنعام: ١٥٨].

وعبارة **البعض**: إذا طلعت الشمس من مغربها لم تقبل توبته من معصية أو كفر **لارتفاع الإيمان بالغيب** في ذلك الوقت ـ كالتوبة عند الغرغرة.

قال **القرطبي** في «**التذكرة**»: فتوبة من شاهد ذلك أو كان كالمشاهد له مردودة، فلو امتدت أيام الدنيا بعد ذلك إلى أن نسي الأمر، أو ينقطع تواتره ويصير الخبر عنه آحادًا، فمن أسلم أو تاب حينئذ لم تقبل توبته، ومن تاب بعد ذلك قبلت توبته، انتهى.

قال **الحافظ**: وهنا آثار يشد بعضها بعضاً، وهي متفقة على أن الشمس إذا طلعت من المغرب أغلق باب التوبة، ولم يفتح بعد ذلك، فإن ذلك لا يختص بيوم الطلوع، بل يمتد إلى يوم القيامة.

ثم قال في محلٍّ آخر من «**الفتح**»: ثم وقفت على هذا الحديث، لعبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما، وذكر فيه «طلوع الشمس من المغرب»، وفيه: فمن يومئذ إلى يوم القيامة ﴿**لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ**﴾ الآية، أخرجه الطبراني والحاكم، وهو **نص في موضع النزاع**، وبالله التوفيق.

ويؤخذ من تلك الأحاديث، أن طلوع الشمس من مغربها أول إنذار بقيام الساعة، ثم ذكر الآثار التي استند إليها في «**الفتح**»، انتهى.

قلت: وكون الحديث **نصاً في مطلوبه ـ منظور فيه**، لإمكان حمله على من كان علمه بذلك العيان، أو التواتر، وقد سلم **القرطبيُّ** عدم نفعه التوبة.

---

(١) أخرجه ابن ماجة في كتاب الفتن، باب طلوع الشمس من مغربها، حديث رقم (٤٠٧٠).

وللتوبة **شرط آخر**، وهو: أن يتوب قبل الغرغرة ـ كما جاء في الحديث، **فأما في حال الغرغرة**، وهي حالة النزع، فلا تقبل توبة ولا غيرها، ولا تنفذ وصية ولا غيرها، قاله **النووي** وغيره.

واعتبر **الحنفية** هذا الشرط في الكافر، وألغوه في المؤمن **العاصي** فتقبل توبته ولو في الغرغرة، يعني النزاع، عملاً بالاستصحاب في الموضعين.

السابعة: قول النظم: «**فالثاني منه المُتاب واجب**» يؤخذ منه أن التوبة لا تجب من الصغائر عيناً، وهو **أحد قولين** بناءً على أنها مغفورة باجتناب الكبائر قطعا، وتوقف **السبكيُّ** في وجوبها عيناً من الصغيرة لتكفيرها باجتناب الكبائر وهو يقتضي أن الواجب لها التوبة أو اجتناب الكبائر، وخالفه ابنه **تاج الدين**، فقال: الذي أراه وجوب التوبة لها عيناً على الفور، نعم، إن فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنبت الكبائر كفرت.

وما يراه يرجع إلى ما **رجحه الجمهور** من وجوب التوبة عنها عيناً، وعليه يتمشى قول **النووي**: واتفقوا على أن التوبة من جميع المعاصي واجبة، وأنها واجبة على الفور، ولا يجوز تأخيرها، سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة.

الثامنة: لما ذكر **العلماء أركان التوبة السابقة**، قال **شيخ الإسلام**: هذه حقيقة التوبة باطناً، أما في الظاهر، فتقبل شهادته، وتعود ولايته، فلا بد في تحققها مع ذلك في المعصية القولية من القول، كقوله في القذف: **قذفي باطل**، وأنا نادم عليه، ولا أعود إليه وفي الفعلية ـ كالزنا، وفي شهادة الزور، وقذف الإيذاء من استبرأ منه، انتهى.

وعندنا، لا يتحدد ذلك بالسنة، بل بما يغلب على الظن أنه لا يمضي مثله، إلا وقد زال الفسق أو العداوة، على **أن** من حد لا تقبل شهادته فيما حد فيه مطلقاً **عندنا**.

وحاصله، أن هذه مدارك فقهية خارجة لمعنى آخر، والله أعلم.

التاسعة: حيث قلنا **برد المظالم** إلى أهلها، فغصب مال شخص وأتلفه، وتوقفت التوبة على أدائه، وجب عليه الاستكساب ـ كما نقلوه عن **أبي الفضل الفراري** من **الشافعية**، ويوافقه كلام **أئمتنا** في باب الفلس، عند كلامهم على دين الغصب والتعدي.

وذكر ابن العماد أن في «التذكرة» للسيد: أن ما يتعلق بمحض حق الآدمي: منه ما تصح التوبة منه دون الخروج عن حق الآدمي، ومنه ما لا تصح التوبة منه دون الخروج عن حق الآدمي:

- أما الأول، فهو كل ما يتصور فيه حقيقة الندم مع دوام وجوب حق الآدمي، كالقتل الموجب للقصاص، فيصح الندم عليه من غير تسليم القاتل نفسه ليُقتاد منه، فإذا ندم صحت توبته في حق الله تعالى، ومنعه القصاص لمستحقه معصية مجردة، لا يقدح في التوبة، بل تستدعي في نفسها خروجاً عنها وتوبة عنها.

- وأما الثاني، فكالاغتصاب، لا يصح الندم عليه مع بقاء اليد عليه، وكذلك ظلامات العباد، لا تصح التوبة منها إلا بعد ردها، أو ضمان قيمة ما أتلفه منها، إن أمكنه ذلك، فإن تعذر عليه لزم العزم على أدائه إن أمكنه ذلك، وصحت توبته.

وذهب بعض العلماء إلى أن:

- توبته تصح عما بينه وبين الله تعالى إذا عزم على ترك العودة إلى مثله وإن كانت يده باقية على ملك الغير، ويكون مخاطباً بأن يرد المغصوب إلى صاحبه، كما لا يتضمن ترك الرد كمال زيد فساد التوبة برد مال عمرو.

- وما يتعلق بمحض حق الله، فكترك الطاعات، وشرب المسكرات، تصح منه التوبة بمجرد تركه والندم عليه والعزم على عدم العودة إليه وإن لم يسلم نفسه للأدب أو الحد.

- وما يتعلق بحقهما جميعاً، كقذف المحصنات، فهل تصح التوبة منه إذا لم يسلم نفسه للحد: فيه خلاف: فمن رأى أنه حق لله تعالى صحح التوبة، ومن رأى أنه حق لآدمي، فمن قاسه على القتل صحح التوبة، ومن قاسه على الغصب لم يصحح التوبة، انتهى كلام «التذكرة».

قال ابن العماد: والفرق بين «القصاص» و«الغصب» حيث لا يتوقف صحة التوبة في القصاص على التسليم ، ويتوقف في الغصب على رد المغصوب:

- أن التسليم للقصاص فيه تفويت روح، ولهذا ندب الشرع إلى العفو فيه.

- وأما رد المغصوب فليس فيه تفويت روح، بل إزالة يد عن المغصوب، أو رد بدله إن تلف، وأما القذف فهو أشبه بالمال، لأنه ليس فيه تفويت روح، بل فيه الجلد لا غير، انتهى.

وتقدم أننا نبهناك على فرق آخر، وإن كان قوله هنا، وإن كانت يده باقية على ملكه متخالفة إلا أن إمام الحرمين مصرح في «**الشامل**» مما يستلزمه كما مر.

العاشرة: ورد في حديث ماعز عن النبي ﷺ قال له: «**ويحك، فاستغفِرِ الله وتُب إليهِ**» **فقال: طهِّرنِي**»[1]، وفي حديث الغامدية، أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**ويحكِ ارجِعِي فاستغفِرِي الله وتُوبِي إليهِ، فقالت: طهِّرنِي**»[2].

فقال العلماء، واللفظ للنووي: هذا دليل على أن الحد يكفر ذنوب المعصية التي حد لها، وقد جاء ذلك صريحاً في حديث عبادة ابن الصامت رضي الله تعالى عنه وهو قوله ﷺ: «**ومن فعل شيئاً من ذلك فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له**»[3]، ولا نعلم في هذا خلافاً، وفي هذا الحديث دليل على سقوط إثم المعاصي الكبائر بالتوبة، وهو بإجماع المسلمين إلا ما قدمناه عن ابن عباس في توبة القاتل خاصة، والله اعلم.

فإن قيل: فما بال ماعز والغامدية لم يقنعا بالتوبة وهي محصلة لغرضهما وهو سقوط الإثم، بل أصرا على الإقرار، واختارا الرجم.

فالجواب: أن تحصيل البراءة بالحد، وسقوط الإثم متيقن على كل حال، لاسيما لإقامة الحد بأمر النبي ﷺ، **وأما التوبة** ـ فيخاف أن لا تكون نصوحاً، وأن يخل شيء من شروطها، فتبقى المعصية وإثمها دائماً عليه، فأرادا حصول البراءة بطريق متيقن دون ما يتطرق إليه احتمال، والله أعلم، انتهى.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، حديث رقم (١٦٩٥).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، حديث رقم (١٦٩٥).

(٣) سبق تخريجه.

قلت: قال القاضي في حديث عبادة السابق: حجة للجمهور على أن الحدود كفارات، فمن قتل فاقتص منه، لم يبق عليه تبعة في الآخرة، لأن الكفارات ماحية للذنب، حتى كأنه لم يكن، ومنهم من وقف لحديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال: «**لا أدرِي الحُدُودُ كفّاراتٌ**»[1]، **وحديث عبادة أصح**.

وقد يمكن الجواب عن الحديثين، بأن يكون حديث أبي هريرة قاله أولاً، قبل أن يعلم بأن الحدود كفارات، ثم أعلمه الله تعالى بأن الحدود كفارات.

واحتج من توقف بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣] والآية مختلف في معناها، فعلى أنها من مجازى الكفر لا حجة فيها، وعلى أنها من مجازى الإسلام، فحديث عبادة مخصص لعمومها، ومفسر لها، انتهى.

ولعل ما نقل عن **الرافعي** من أنها كفارات في الدنيا لا في الآخرة قول الوقف، انتهى كلام القاضي وغيره.

ثم رأيت **ابن حجر** قال ما نصه: **قلت**: حديث أبي هريرة أخرجه الحاكم في المستدرك، والبزار، من رواية معمر عن ابن أبي ذؤيب، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة، وهو صحيح على شرط الشيخين، وإذا كان صحيحاً، فالجمع الذي جمع به القاضي حسنٌ، لكن القاضي ومن تبعه جازمون بأن حديث عبادة هذا كان بمكة ليلة العقبة لما بايع الأنصاري رسول الله ﷺ البيعة الأولى بمنى، وأبو هريرة إنما أسلم بعد ذلك لسبع سنين عام خيبر، فكيف يكون حديثه متقدماً.

وقالوا في الجواب عنه، يمكن أن يكون أبو هريرة ما سمعه من رسول الله ﷺ، وإنما سمعه من صحابي آخر كان سمعه من النبي ﷺ قديماً، ولم يسمع من النبي ﷺ بعد ذلك أن الحدود كفارة كما سمعه عبادة.

وفي هذا تعسف، ويبطله أن أبا هريرة صرح بسماعه، وأن الحدود لم تكن نزلت إذ ذاك.

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه برقم (٢١٧٤) وقال: «هذا حدِيثٌ صحِيحٌ على شرطِ الشّيخينِ ولم يخرِّجاهُ».

والحق عندي، أن حديث أبي هريرة صحيح، وهو سابق على حديث عبادة، والمبايعة المذكورة في حديث عبادة لم تقع ليلة العقبة، وإنما هي بيعة أخرى وقعت بعد فتح مكة، وساق ما يدل على ذلك، ثم قال: وإنما حصل اللبس من جهة أن عبادة بن الصامت حضر البيعتين معاً، وكانت بيعة العقبة من أجل ما يتمدح به، فكان يذكرها إذا حدث تنويهاً بسابقته، فلما ذكر هذه البيعة التي صدرت على مثل بيعة النساء، عقب ذلك، توهم من لم يقف على حقيقة الحال، أن البيعة الأولى وقعت على ذلك، وليس كذلك.

والحاصل، أن البيعات ثلاث:

- **بيعة العقبة، وهي قبل فرض الحرب.**
- **وبيعة الحرب، وكانت على أن لا يفروا.**
- **بيعة الرجال، التي كانت على نظير بيعة النساء.**

فإن قلت: في بعض الروايات أن البيعة ليلة العقبة كانت على مثل بيعة النساء.

قلت: المراد وقوع ذلك بمثل ما في الآية قبل نزولها، فوافق ما نزلت به، أو أن تلك الزيادة من وهم بعض الرواة، ورجحه **ابن حجر**، انتهى بمعناه.

الحادية عشرة: تطلق التوبة في لسان الشرع على أنواع:

- **فتوبة المشركين، وهي الرجوع إلى الإسلام.**
- **وتوبة المذنبين، وهي الرجوع عن الذنوب والآثام.**
- **وتوبة المبتدعة، وهي الرجوع إلى السنة.**
- **وتوبة المؤمنين المتقين: وهي المناصحة ومجانبة المؤثمات.**
- **وتوبة الأنبياء والصديقين: وهي تفاوت المقامات والترقي في الكمالات.**

الثانية عشرة: قال **ابن عيينة**: التوبة عما دون إزهاق الأنفس عمداً مع بقائها نعمة أنعم الله بها على عباده من هذه الأمة دون غيرها من الأمم، وكانت توبة بني إسرائيل بقتل النفس ـ كما قال تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾ [البقرة: ٥٤].

خاتمتان:

الأولى: ليس في كلام «الناظم» ما يفيد توقف غفران الكبائر على التوبة، فقد تغفر بالفضل المحض، وقد يحقق منها بالطاعات، وقد صرح **النووي** في قوله عليه الصلاة والسلام: «**من قام رمضان إيمانًا واحتِسابًا، غُفِر لهُ ما تقدّم مِن ذنبِهِ**»[1]: المعروف عند الفقهاء، أن هذا مختص بغفران الصغائر دون الكبائر.

قال **بعضهم**: ويجوز أن يخفف من الكبائر إذا لم يصادف صغيرة.

وقد قدمنا المبحث بأشبع من هذا، وقصدنا الآن الرد على ظاهر قول من قال: **أن الكبائر لا تكفر إلا بالتوبة**، والله أعلم.

وقد يقال: إن عدم المؤاخذة بها فضلاً من غير توبة يسمى عفواً لا تكفيراً، وفيه نظر.

الثانية: التائب الآتي بالتوبة شرعاً الخارج من المكان المغصوب شرعاً مسرعاً سالكاً أقرب الطرق وأقلها ضرراً:

- مذهب الجمهور، أنه آت بواجب، إذ لا تتحقق التوبة إلا بذلك الخروج، وإن كان شغلاً لملك الغير بغير إذنه، وكل ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب.

وقال أبو هاشم الجبائي من المعتزلة: هو آت بحرام لأن ما أتى به من الخروج شغل ل لك الغير بغير إذن منه، وذلك قبيح لعينه، كالمكث، فهو منهي عنه، ولا تتحقق التوبة إلا بانتهاء الخروج، إذ لا إقلاع إلا حينئذ بهذا الاعتبار مأمور به، لأنه انفصال عن المكث المحرم.

واعترض عليه، بأنه قول بتعلق الأمر والنهي معاً بالخروج، وهو تكليف محال، وأبو هاشم ممن يمنعه، فقد حافظ على أحد أصليه الفاسدين، وهو القبح العقلي، فأخا بالآخر، وهو امتناع تكليف المحال.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الإيمان، باب تطوع قيام رمضان من الإيمان، حديث رقم (٣٧)، و مسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في قيام رمضان، حديث رقم (٧٥٩).

- وقال إمام الحرمين: هو مرتبك في المعصية، ومشتبك بها، مع أنه انقطع عنه تكليف النهي الذي هو طلب الكف عن الشغل بخروجه تائباً الذي هو مأمور به، فلا يخلص من المعصية بالأخذ في قطع المسافة للخروج، لبقاء ما تسبب فيه بدخوله من ضرر المالك بشغل ملكه.

فاعتبر **إمام الحرمين** في الخروج جهة معصية، وفي الإثم لحصول الضرر بالشغل المذكور، وجهته طاعة، وهي امتثال الأمر بقطع المسافة للخروج، والأولى لازمة للثانية، إذ لا ينفك الامتثال المذكور عن الشغل المذكور، فلا يكون ما ذهب إليه من التكليف بالمحال، وإنما يكون منه لو تعلق الأمر والنهي معاً بالخروج، وتعلق النهي هنا منتف لانقطاع تكليف النهي ـ كما علمت.

فإن قلت: قد تقرر أنه لا معصية إلا بفعل منهي عنه، أو ترك مأمور به، وإذا سلم الإمام انقطاع تكليف النهي لم يبق للمعصية جهة.

قلنا: لعل **إمام الحرمين** لا يسلم أن **دوام المعصية** لا يكون إلا بفعل منهي عنه، أو ترك مأمور به، بل يخص ذلك بابتداء المعصية، ولهذا قال **ابن الحاجب** إنه بعيد حيث استصحب المعصية مع انتفاء تعلق النهي، فيكون قولاً مما لا نظير له، ولم يقل إنه محال، ومع ذلك فقد دفع **ابن السبكي** استبعاده إياه في **شرح «المختصر»** لقول الفقهاء: من جن بعد ارتداده ثم أفاق وأسلم وجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحاباً لحكم معصية الردة، لأن إسقاط الصلاة عن المجنون رخصة، والمرتد ليس من أهل الرخصة، ولهذا قال في **«جمع الجوامع»** في قول «الإمام» إنه دقيق، أما الخارج غير تائب فهو عاص قطعاً كالماكث، والله أعلم.

* * *

وَحِفظُ دِينٍ ثُمَّ نَفسٍ مَال نَسَب   وَمِثلُهَا عَقلٌ وَعِرضٌ قَدوَجَب

* [مبحث في المكفرات وأحكامها]:

ولما حكى **الغزالي** وغيرُه ـ من أئمة الأصول، أن الكليات الخمس، أو الست، مما أجمعت الملل كلها على امتناع إباحتها، وأطبقت على وجوب صيانتها لشرفها، وزيادة المفاسد المترتبة على انتهاكها، وعلم من الدين وجوب حفظها بالضرورة، جعلها مقدمة الكلام على المكفرات، وفاتحة له، فقال:

(و)، هي للإستئناف، (**حفظ**)، مبتدأ، أي صيانة (دين)، وهو: ما شرعه الله لعباده من الأحكام، فيشتمل أديان الأمم السابقة قبل نسخها، ودين محمد ﷺ الناسخ لها، (**ثم**) **حفظ** (**نفس**) عاقله لأنها المتبادرة عند الإطلاق، وحفظ (**مال**) بالسكون وحذف العاطف للوزن، أصله مول، قلبت الواو ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها، وهو كل ما يحل تملكه شرعاً، وحفظ (**نسب**)، بالسكون وحذف العاطف للوزن، وهو معلوم، (**ومثلها**) ـ أي هذه المذكورات في وجوب الحفظ: (**عقل**)، وقد تقدم بيانه، (و) مثلها في ذلك: (**عِرض**)، وهو معروف، وقال **شيخ الإسلام**: هو بكسر العين موضع المدح والذم من الإنسان، وقيل: الحسب، ومجمع على أعراض كأقفال، انتهى.

وهذا ذكره **الطوفي**، وتبعه عليه **ابن السبكي**، وعليه، فالكليات ست.

واعترضه بعضهم، بأنه ليس مما اتفقت الشرائع على تحريمه، وإن كانت حرمته معلومة من شرعنا بالضرورة.

وبعضهم، أسقطه لذلك مع ذكره الأديان بدله.

وبعضهم، أسقطها.

وذكره **بعضهم** ذكر الانتساب وأسقط الأحوال.

وبعضهم، أسقط الأنساب، كما نبه عليه **ابن عبد السلام المالكي**، والعلامة **خليل المالكي** في شرحهما **لابن الحاجب** «الفرعي»، وتبعهما المحقق **ابن عرفة**، وإن اعترضهم **بعض**

المتأخرين بأنه لم يره لمن يرجع إليه من **أئمة الأصول**، لأن من حفظ حجة على من لم يحفظ، ولأنه إنما نفى رؤية نفسه، وذلك لا يستلزم عدم تحققه في نفسه.

وقد حكى **القرافي** بعض هذا الخلاف، **فقال**: واختلف العلماء في عدها:

- **فبعضهم يقول: الأديان عوض الأعراض.**

- **وبعضهم يذكر الأعراض، ولا يذكر الأديان.**

وفي **التحقيق**، الكل متفق على تحريمه، فما أباح الله تعالى العِرض بالقذف والسباب قط، ولا أباح الأموال بالسرقة والغصب، ولا الانتساب بإباحة الزنا، ولا العقول بإباحة المفسدات لها، ولا النفوس والأعضاء بإباحة القتل والقطع، ولا الأديان بإباحة الكفر وانتهاك حرم المحرمات، انتهى.

وما يفهم منه من أن الخلف في العد فقط دون المعنى ربما يرده ما نقلناه عن **بعضهم** في **الأعراض** إن لم يرد الاتفاق في شرعنا، وخبره قد وجب في جميع الشرائع كما أخبر به شرعنا على ما يشير إليه عليه الصلاة والسلام، فقوله في خطبته المشهورة: «**إن دماؤكم وأموالكم وأعراضكم حرام**» الحديث، وفي آخره: «**ألا لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**»[1]، فالنهي عن الرجوع إلى الكفر نهي عن الردة، فهو راجع لحفظ **الدين والنسب**، داخل تحت حفظ الأعراض، ولازم التكليف بذلك: **العقل**، والرابط الضمير الراجع للحفظ المستتر في وجب، و«قد» دالةٌ على التحقيق لدخولها على الماضي:

- **ولحفظ الدين شرع قتل الكفار المحاربين، والمفتونين، من الزنادقة والمرتدين، وعقوبة الداعين إلى البدع والأهواء.**

- **كما شرع لحفظ النفوس القصاص في النفس والطرف.**

- **ولحفظ المال حد السرقة وحد قطع الطريق.**

(١) سبق تخريجه.

- ولهما معاً حد الحرابة.

- ولحفظ النسب حد الزنا.

- ولحفظ العقل حد السكر والقصاص ممن أذهبه عمداً بجناية، والدية إن ذهب بها عند تعذر القصاص.

- ولحفظ الأعراض حد القذف للعفيف والتعزيز لغيره، كما أنه الواجب في أدائه الأعراض بغير القذف.

تنبيه:

لم يرتب **الناظم** هذه المذكورات لضرورة الوزن:

- وآكدها الـدين، فهو أهمها، ومقدمهـا عند تعارضها، إذ حفظ غيره منها إما هو وسيلة لحفظه، ودونه حفظ النفوس، ودونه حفظ العقول، ودونه حفظ الأنساب.

- ودونه حفظ الأموال، وفي مرتبتها الأعراض، إن لم تؤد الإذاية فيها إلى قطع نسب، وإلا كانت في مرتبة الأنساب، كما أشار إليه البدر الزركشي.

فإن قلت: قد ظهر أن **حفظ العقول** آكد من **حفظ الأنساب والأعراض**، فما بال حد الشرب عند بعض الأئمة **كالشافعي** أربعون، وحد الزنا لغير المحصن مائة وتغريب عام، وله الرجم، وحد القذف ثمانون.

قلت: أجيب، بأنه لما كان أثر **الزنا** ـ وهو اختلاط الأنساب، وأثر **القذف** ـ وهو القدح فيها، مستمرين، ناسب التغليظ في الزجر عنهما، ولما كان أثر **الشرب** ـ وهو انغمار العقل دون زواله زائلاً غير مستمر، ناسب التخفيف في الزجر عنه، ولذا جعلوا في زواله الدية أو القصاص ـ كما مر، على أن مذهبنا استواء حدّي **الشرب والقذف**، وعليه، فاللائق، أن الأعراض والعقول في مرتبة واحدة ـ كما يشهد له حكم **علي رضي الله تعالى عنه** بحـده ثمانين

قائلاً: «**لأنه إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأدي أن يضرب ثمانين**»[1]، ووافقه على ذلك **الصحابة**، وأما متابعة **بعض المتأخرين** من المالكية في شرح «**المختصر**» للشافعية في عده «**العقول**» آكد من الأعراض، فلا أعرفها لغيره منهم، فليحرر.

فإن قلت: كيف يكون **حفظ العقول** مما أجمعت الملل على وجوبه مع إباحة الخمر في صدر الإسلام؟

قلت:

- **لعل المراد، أنها مما أجمعت على حفظه في الجملة.**
- **أو لعل المراد، أنها لم يبح إفسادها في شريعة منها إباحة مستمرة.**

وأما حمله على أن الذي أجمعت عليه الملل حفظها عن الفساد لا عن التغطية، والخمر إنما فيها تغطية للعقل لا إفساده، فكلام منظور فيه، وإلا لم يكن حكمة لمشروعية تحريم الخمر، والحد على الشرب، **إلا أن يقال**: الحكمة خشية التطرق للإفساد.

وأشكل منه قول القرافي: إن المسكرات حرام في جميع الملل، وإن وقع الخلاف في اليسير الذي لا يسكر، ففي الإسلام هو حرام، وفي الشرائع المتقدمة هو حلال، أما القدر المسكر فحرام إجماعاً في الملل، لما ثبت عندهم من إباحة الخمر صدر الإسلام مطلقاً: ما أسكر منها وما لم يسكر.

وعبارة **النووي في جوابه** عن سكر حمزة: لا إثم فيه، لأنه كان حلالاً، لأنه كان قبل التحريم، وما يقوله بعض من لا تحصيل عنده: أن السكر لم يزل حراماً، فباطل لا أصل له، انتهت.

وعبارة **القرطبي**: أهل الأصول **يقولون**: السكر حرام في كل شريعة، وما قالوه واضح، لأن الشرائع مصالح العباد، وأصل المصالح **العقل**، فيحرم كل ما يذهبه أو يشوشه، ويجاب

---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ برقم (٣١١٧)، والنسائي في الكبرى برقم (٥٢٧٠)، والطحاوي في شرح معاني الآثار برقم (٤٨٩٧).

عن الحديث، بأن حمزة لم يقصد بشربه السكر، لكنه أسرع فيه وغلبه، ولم ينكر عليه النبي ﷺ في حال سكره، لأنه لم يعقل، ونزل التحريم إثر ذلك.

قال الأبي: قلت: تأمل ما ذكر **النووي رضي الله تعالى عنه**، ونسبته ذلك البعض من لا تحصيل عنده، بل هو قول **كل الأصوليين**، وهو أحد الكليات الخمس الذي اتفقت الشرائع على تحريمها، والجواب عن الحديث إما ما ذكره القرطبي، وإما أن يقال أن السكر الذي اتفقت الشرائع على تحريمه إنما هو السكر الذي يذهب العقل جملة، حتى لا يميز الأرض من السماء، وليس هذا هو الواقع من حمزة، وإنما الواقع منه ما ذهب معه بعض التمييز، انتهى.

وأقول، يرد على **جوابه الثاني** ما أوردناه على **جواب القرافي** السابق، على أن في بعض طرق حديث حمزة التي ذكرها مسلم ما هو صريح في رده أيضاً، فإن فيها، **أن النبي ﷺ جاء للبيت الذي حمزة يشرب فيه ومعه زيد بن حارثة وعلي رضي الله تعالى عنهما، فاستأذن ﷺ، فأذنوا له، فإذا هم شرب، فطفق رسول الله ﷺ يلوم حمزة فيما فعل - يعني من قطع أسنمه شاد في علي، وبفرخوا سرهما، وأخذ أكبادهما، فإذا حمزة محمرة عيناه، فنظر حمزة إلى رسول الله ﷺ ثم صعد النظر إلى ركبتيه، ثم صعد النظر، فنظر إلى سرته، ثم صعد النظر فنظر إلى وجهه، وقال حمزة: وهل أنتم إلا عبيد لأمي، فعرف رسول الله ﷺ أنه ثمل، فنكص رسول الله ﷺ على عقبيه القهقري، حتى خرج خرجنا معه، ولو كان معه تمييز ما قال ذلك، ولا نظر كذلك، ولا خشيه النبي ﷺ حتى قهقر**[1].

تتمة: مذهب مالك والشافعي وأحمد وجماهير السلف والخلف تحريم جميع **الأنبذة المسكرة**، وأنها كلها تسمى خمراً، سواء في ذلك الفضيخ، ونبيذ التمر، والرطب، والبسر، والزبيب، والشعير، والذرة، والعسل، وغيرها، فكلها محرمة، وكلها تسمى خمراً، حسب ما طفحت به أحاديث الصحيح.

وقال قوم من أهل البصرة: إنما يحرم عصير العنب ونقيع التمر النيء، فأما المطبوخ منهما، والنيء المطبوخ مما سواهما، فحلال، ما لم يشرب ويسكر.

---

(١) أخرجه برقم (١٩٧٩).

وقال **أبو حنيفة:** إنما يحرم عصير ثمرات النخل والعنب.

قال: فسلافة العنب يحرم قليلها وكثيرها، إلا أن يطبخ، حتى تنقص ثلثاها، وأما نقيع التمر، والزبيب، **فقال:** يحل مطبوخهما، وإن مسته النار، شيئاً قليلاً، من غير اعتبار لحد، كما اعتبر في سلافة العنب.

قال: والنيء منه حرام.

قال: ولكن لا يحد شاربه.

هذا كله، ما لم يشرب ويسكر، فإن شرب وسكر فهو حرام بإجماع المسلمين.

واحتج **الجمهور** بالقرآن والسنة:

- **أما القرآن، فهو أن الله تعالى نبه على أن العلة في تحريم الخمر كونها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهذه العلة موجودة في جميع المسكرات، فوجب طرد الحكم في الجميع.**

فإن قيل: إنما يحصل هذا المعنى في الإسكار، وذلك مجمع على تحريمه.

قلنا: قد أجمعوا على تحريم عصير العنب وإن لم يسكر، وقد علل الله سبحانه وتعالى تحريمه بما سبق، فإذا كان ما سواه في معناه وجب طرد الحكم في الجميع، ويكون التحريم للجنس المسكر، وعلل بما يحصل من الجنس في العادة.

قال المازريُّ: هذا الاستدلال آكد من كل ما يستدل به في هذه المسألة.

قال: **ولنا في الاستدلال طريق آخر، وهو أن نقول:** إذا شربت سلافة العنب عند اعتصارها وهي حلوة لم تسكر، فهي حلال بالإجماع، وإن اشتدت وأسكرت حرمت بالإجماع، فإن تخللت من غير تخليل آدمي حلت، فنظرنا إلى تبدل هذه الأحكام وتجددها عند تجدد صفات تبدلها، فأشعرنا ذلك بارتباط هذه الأحكام بهذه الصفة، وقام مقام التصريح بذلك النطق، فوجب جعل الجميع سواء في الحكم، وأن الإسكار هو علة التحريم.

- **وأما السنة فلا تحصى، والله أعلم.**

خاتمة:

حفظ هذه الكليات مبني على اعتبار أحد أقسام الوصف المناسب في الأصول، وهو ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة:

فالأول، كالغنا علة في وجوب الزكاة.

والثاني، كالإسكار علة في تحريم الخمر.

إذ المناسب ينقسم:

- **إلى ما هو في محل الضرورات.**
- **وإلى ما هو في محل الحاجات.**
- **وإلى ما هو في محل التتمات.**

ويسمى ما هو في محل الحاجات حاجياً، وما هو في محل التتمات تحسينياً.

فيقدم الأول على الثاني، والثاني على الثالث، عند التعارض.

فالأول، نحو الكليات الخمس.

والثاني، مثل تزويج الولي الصغيرة، فإن النكاح غير ضروري، لكنه مما تدعو الحاجة إليه في تحصيل الكفؤ، لئلا يفوت.

والثالث، ما كان حثاً على مكارم الأخلاق، كتحريم تناول القاذورات، وسلب أهلية الشهادات عن الأرقاء، ونحو الكتابات، ونفقات القرابات.

وقد تقع **أوصاف مترددة بين هذه الأقسام**، كقطع الأيدي باليد الواحدة، فإن شرعيته ضرورية: صوناً للأطراف، وأمكن أن يقال: ليس منه، لأنه يحتاج الجاني فيه إلى الاستعانة بالغير، وقد تتعذر.

مثال اجتماع هذه الأقسام في وصف واحد: النفقة:

- **فإنها على النفس ضرورية.**

- **وعلى الزوجات حاجية.**

- **وعلى الأقارب تتمة.**

واشتراط **العدالة في الشهادة** ضروري، صوناً للنفوس والأموال، وفي الإمامة على الخلاف فيها حاجية، لأنها شفاعة، والحاجة داعية لصلاح الشفيع، وفي ولاية النكاح تتمة، لأن الولي القريب نزعه طبعه عن الوقوع في العار، والسعي في الإصرار. وقيل: حاجية على الخلاف، ولا تشترط العدالة في الإقرار لقوة الوازع الطبيعي، ودفع المشقة عن النفوس مصلحة، ولو اقتضت إلى مخالفة القواعد، وهي ضرورية، كانت مؤثرة في الترخص كالبلد الذي يتعذر فيه العدول.

قال **ابن أبي زيد في «النوادر»**: تقبل شهادة أمثالهم حالاً، لأنها ضرورة، وكذلك يلزم في القضاة وولاة الأمور فائدة تتعلق بحفظ الأنفس.

قال **القرافي**: الحيوان الذي لا يؤكل بالذكاة إذا وصل في المرض لحد لا يرجى، هل يذبح تسهيلاً عليه وإراحة له من ألم الوجع الذي به؟

الذي رأيته: **المنع**، إلا أن يكون مما يذكي لأخذ جلده كالسباع، وأجمع الناس على منع ذلك في حق الآدمي، وإن اشتدت آلامه، واحتمل أن يكون ذلك لشرفه عن الإهانة بالذبح، فلا يتعداه ذلك إلى غيره، قاله في **«شرحه»** لـ**«تنقيحه»**.

قلت: الذي مشى عليه **خليل** ـ وهو مذهب **ابن القاسم في «المدونة»**: جواز التذكية، وقضية تقييده بالوصول بالمرض للحالة المذكورة، أن ما هرم من القطط، أو هرم، أو بعيب من الحُمر، أو البغال مثلاً، بحيث صار لا نفع فيه، لكنه يعيش إن ترك، لا يذبح، وبه **أفتى ابن عرفة**، وكذا القطط الصغار، والحيوان الصغير، لقلة غذاء أمهاتهم، ويجب الإنفاق على الجميع، وخالفه **البرزلي**، فقال: والصواب في ذلك كله عندي الجواز لارتكاب أخف الضررين، لقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا التقى ضرران نفي الأصغر للأكبر»[1]، انتهى.

---

(١) لم أقف عليه.

والذي مشى عليه **البرزلي** في أهل البلايا ممن يأخذهم الولاة، ويجزمون أنهم يقتلون، فيريدوا أن يستعجلوا بشرب السم ونحوه، أنه يجري على ما تقدم، نعم، إن رجى حياة، أو طولها، وجب العدول إلى ما به يحصل ذلك، وإلا جاز الأمران عند تساوي الحالين.

وقال عز الدين: إذا رجى للإنسان حياة ساعة، فلا يحل له استعجال موته.

وفي أسئلته: هل يجوز للمكلف قتل نفسه إذا علم أنه أتى ما يوجب ذلك، أو يستحب، أو يحرم؟

فإذا فعل، هل سمي بذلك فاسقاً، أو مقتاتاً.

جوابها في تحتم قتله بذنب من الذنوب، لم يجز له أن يقتل نفسه، وستره على نفسه مع التوبة أولى به، وإن أراد أن يظهر نفسه بالقتل، فليقر بذلك عند ولي القتيل ليقتله على الوجه الشرعي، فإن قتل نفسه لم يجز له ذلك، لكنه إن قتل نفسه قبل التوبة كان ذنبه صغيراً لافتئاته على الإمام، ويلقى الله تعالى فاسقاً بالجريمة لموجبة للقتل، وإن قتل نفسه بعد التوبة: فإن جعلنا توبته مسقطة لقتله، فقد لقى الله تعالى فاسقاً بقتله نفسه لأنه قتل نفساً معصومة، وإن قلنا لا يسقط قتله بتوبته، لقى الله عاصياً لافتئاته على الأئمة، ولا يأثم بذلك إثم من يرتكب الكبائر، لأنه فوّت روحاً يستحق الله تعالى تفويتها، وأزهق نفساً يستحق الرب إزهاقها، وكان الأصل يقتضي أن يجوز للآحاد القيام بحق الله تعالى في ذلك، لكن الشرع فرضه للأئمة، كي لا يوقع الاستبداد به في الفتن، انتهى.

قلت: فظهر من جميع هذا، أن المراد: حفظ النفوس الواجبة الحفظ مطلقاً، أدميه أو غيرها، أما غير الواجبة الحفظ: كنفس المرتد بعد الاستتابة، ونفس الخنزير، ونفس الكلب المنهي عن اتخاذه، فلا يطلب حفظها، بل ربما طلب إهلاكها، كالكلاب المروعة، أو العقوبة على ما فصل في كتب الفقه، والله أعلم.

ولنختم هذا الفصل **بأسماء الأنبذة**، فنقول: قال بعض العلماء: فائدة: **أسماء الأنبذة** أربعة عشر اسمًا:

الأول: الفضيخ، وهو بسر يرضى، ثم يلقى عليه الماء، ويقال له: الفضوخ أيضاً، والأول أوجهُ، ولذا قال **ابن عمر**: ليس بالفضيخ، ولكنه الفضوخ، إشارة إلى أنه يفضخ الرأس والبدن.

الثاني: البتع، وهو شراب العسل.

الثالث: المزر، ويتخذ من البر والشعير عادة.

الرابع: الغبير، وفي الحديث: «**إيّاكُم والغُبيراء فإنّها خمرُ العالمِ**»[1]، وهو شراب الذرة، يضعه الحبش، وهو السكوك بضم السين، وإسكان الكاف، وقد تضم والكاف الثانية مفتوحة، **وهو الاسم الخامس**.

السادس، المغير، وهو ما يغير بالنار، أو بما يلقى فيه حتى يسكن غليانه، وينحرف عن حاله إلى ما هو أضر بالبدن.

السابع: الجعة، وهو شراب الشعير.

الثامن، والتاسع، والعاشر، والحادي عشر: الباذق، والطلاء، والبختج، والجمهوري، وهو المطبوخ كله حتى يرجع إلى النصف، أو الثلث.

الثاني عشر: المزاء، وهو نبيذ البسر، **وقيل**: هو النبيذ في الحنتم والمزفت.

الثالث عشر: المقدي، بتخفيف الدال، شراب ينسب لقرية من قرى دمشق يقال لها مقدية.

قال **ابن الأنباري رحمه الله تعالى**: وهو عندي بتشديدها.

قال **ابن السيد البطليوسي رحمه الله تعالى** في «**شرح آداب الكاتب**»: يجوز بتشديد الدال وتخفيفها، فمن شدد جعله منسوباً إلى مقد، وهي قرية بالشام، ومن خفف الدال نسبة إلى مقدية مخففة الدال، وهو حصن بدمشق معروف، انتهى.

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٨٩٧)، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (١٥٤٨١).

وضبطه في «**الصحاح**» بتخفيف الدال، ونسبه إلى قرية بالشام ووهمه في ذلك صاحب القاموس.

الرابع عشر: الصعق، وهو أن يشرح العنب، ثم يعمل في وعاء حتى يغلي، وقد يتخذ من الدبس، وهو عسل التمر، وكل مطعوم، فإنه يمكن أن يتخذ منه نبيذ، وقد أراح الله من ذلك كله على لسان نبيه ﷺ، فقال: «**كل شراب أسكر فهو حرام**»[1].

مهمة في الفرق بين المسكر والمفسد والمرقد وهو المخدر:

- فالمسكر: ما غيب العقل دون الحواس مع نشأة وقدح.

- والمفسد: ما غيب العقل دون الحواس، لا مع نشأة وقدح، كعسل البلاذر.

- والمرقد: ما غيب العقل والحواس، كالشيكران.

وينبني على الإسكار ثلاثة أحكام:

- الحد.

- والنجاسة.

- وتحريم القليل دون الآخر.

فعلي المدركين، اختلف المتأخرون في «الحشيشة» على قولين، بناء على أنها من **المسكرات**، أو من **المفسدات**، مع اتفاقهم على المنع من أكلها:

- فاختار القرافي، أنها من المخدرات، قال: لأني لم أرهم يميلون إلى القتال والنصرة، بل عليهم الذلة والمسكنة، وربما عرض لهم البكاء.

- واختار المنوفي، أنها من المسكرات، قال: لأن من يتعاطاها يبيع أمواله لأجلها، فلولا ما فيها من الطرب لَمّا فعل ذلك لأنا لا نجد أحداً يبيع داره ليأكل بها سكراً.

---

(١) أخرجه البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها، برقم (٥٥٨٥)، ومسلم برقم (٢٠٠١).

– **قال مولانا خليل: وهو واضح على أن البرزلي ذكر عن القرافي في الحشيشة ثلاثة أقوال، ثالثها: الفرق بين أن تحمس فتكون نجسة، وفيها الحد، أو لا تحمس فلا حد ولا نجاسة.**

– **واختار القرافي في الفرق الموافي أربعين، أنه لا حد فيها، وإنما فيها التعزيز الزاجر عن الملابسة: قال: ولا تبطل الصلاة بحملها.**

ثم ذكر أن «**الأفيون**» من **المفسدات**:

قال: ومن صلى به، أو بـ«**البنج**»، أو «الشيكران» لم تفسد صلاته إجماعاً، وكذا **غيره من سائر المفسدات.**

قال: ويجوز أن يتناول من «**الأفيون**» و«**البنج**» و«الشيكران» ما لا يصل إلى التأثير في العقل والحواس.

قال **بعض المتأخرين**: فعلى هذا، يجوز لمن ابتلي بأكل «**الأفيون**»، وصار يخاف على نفسه «**الموت**» من تركه، أن يستعمل منه القدر الذي لا يؤثر في عقله وحواسه، ويسعى في تقليل ذلك وقطعه جهده، ويجب عليه أن يتوب ويندم على ما مضى، والله أعلم.

قال **ابن فرحون**: وأما «**العقاقير الهندية**»:

– **فإن أكلت لما يؤكل له الحشيشة: امتنع أكلها.**

– **وإن أكلت للهضم وغيره من المنافع لم تحرم، ولا يحرم منها إلا ما يفسد العقل.**

وذكر قبل هذا أن **جوزة الطيب** و«**كثير الزعفران**»، و«**البنج**» و«الشيكران»، من المفسدات: **قليلها** جائز، **وحكمها**: الطهارة.

قال **البرزلي**: أجاز **بعض أئمتنا** أكل القليل من جوزة الطيب، لتسخين الدماغ، فاشترط بعضهم أن يخلط مع الأدوية، والصواب العموم.

والشيكران: بإعجام الشين وإهمالها مع ضم الكاف.

قال **ابن فرحون**: من اللبن نوع يغطي العقل إذا صار قارصاً، ويحدث نوعاً من السكر، كما يذكر عن «**لبن الخيل**»، فإن شرب لذلك حرم، ويحرم منه القدر الذي يغطي العقل.

قلت: ولبن الخيل مشبه في إحداث السكر، لا يقيه حمضه، فهو حرام مطلقاً، لذلك، ولحرمة أكلها.

قال **بعض المتأخرين**: من المفسداتِ الحبُّ الذي يوجد في القمح المجلوب من دهلك، المسمّى بالزيوان.

قال **ابن فرحون**: الظاهر جواز سقي ما سقي من **المرقد**، لقطع عضو ونحوه، لأن ضرر المرقد مأمون وضرر العضو غير مأمون.

فإن قلت: فهل يجوز بيع «**الأفيون**» و«**البنج**» و«**الجوزة**» وسائر «**المعاجين**» المغيبة للعقل؟

قلت: قال **بعض المتأخرين**: الظاهر جواز بيعها لمن لا يستعمل منها القدر المغيب للعقل، ويؤمن أن يبيعه ممن يستعمل ذلك، أخذاً من قول ابن رشد في «**البيض المذر**»، على القول بحرمة أكله، إن كان فيه منفعة غير الأكل جاز بيعه ممن يصرفه في غير الأكل، ويؤمن أن بيعه ممن يأكله، انتهى.

قال: وقد ظهر في هذا القرن ـ أعني العاشر، وقبله بيسير ـ شراب يتخذ من قشر «البن» يسمى «**القهوة**»، واختلف الناس فيه:

- **ممن يغال فيه، يرى أن شربه قربة.**
- **ومن غال يرى أنه منكر كالخمر.**
- **والحقُّ، أنه في ذاته لا إسكار فيه، وإنما فيه تنشيط للنفس، ويحصل بالمداومة عليه ضراوة تؤثر في البدن عند تركه، كمن اعتاد اللحم بالزعفران والمفرحات، فيتأثر عند تركه، ويحصل له انشراح باستعماله، غير أنه تعرض له الحرمة لأمور منها:**

أنهم يجتمعون عليها، ويديرونها كما يديرون الخمر، ويصفقون، وينشدون أشعاراً من

كلام القوم فيها الغزل، وذكر المحبة، وذكر الخمر وشربها، ونحو ذلك، فيسري إلى النفس التشبه بأصحاب الخمر، خصوصاً من كان يتعاطى مثل ذلك، فيحرم حينئذ شربها لذلك، لما ينضم إلى ذلك من المحرمات.

ومنها، أن بعض من يبيعُها يخلطها بشيء من المفسدات، **كالحشيشة** ونحوها ـ على ما قيل.

ومنها، أن من شربها في مجامع أهلها يؤدي للاختلاط بالنساء، لأنهن يتعاطين بيعها كثيراً، وللاختلاط بالمرء لملازمتهم الذين يجتمعون لشربها مما يسقط المروءة بالمواظبة عليه.

ومنها، أنهم يلتهون بها عن الصلوات مع الجماعة رغبة لها، ولوجود ما يلهي من الشطرنج ونحوه في مواضعها.

ومنها، ما يرجع لذات الشارب لها، فقد قال **سيدي أحمد زروق**: إنها ليست مسكرة، ولكن من **كان طبعه** الصفراء والسوداء يحرم عليه شربها لأنها تضر به في بدنه وعقله، ومن **كان طبعه** البلغم، فإنها توافقه، وقد كثرت في هذا الزمان، وكثر بسببها الاختلاف والنزاع والشرور الذي يتعين على العاقل أن يجتنبها بالكلية إلا لضرورة شرعية، ومن سلم من هذه العوارض كلها الموجبة للحرمة، فإنها ترجع في حقه إلى أصل الإباحة، والله أعلم، **انتهى ما قاله بعض المتأخرين بغالب لفظه وتمام معناه.**

قلت: وقد حدث في **أوائل القرن الحادي عشر وقبله** بيسير شيء يقال له «**الدخان**»، وعبارات الناس عنه مختلفة:

- **فمنهم من يقول فيه التابعة.**
- **ومنهم من يقول فيه التنباك.**
- **ومنهم من يقول فيه** التتن.
- **ومنهم من يقول طابغي.**
- **ومنهم من يقول فيه طبغاً.**

وقد سئل عنه شيخنا العلامة **سالم السنهوري فأفتى بحرمته**، ولم يزد على ذلك.

ثم شاهدت فتيا أخينا في الله تعالى **الشيخ خالد السويدي المالكي** بإطلاق القول بمنعه، ثم استدل بما الله أعلم بصحته.

ثم شاهدت فتيا أخينا في الله تعالى **الشيخ عبد الرحمن المسيري رأس الحنفية في وقته** يمنعه كذلك.

ثم وقفت على ورقة بيد بعض إخواننا مكتوب فيها بالخط العربي القديم سئل الشيخ الفاضل القاضي محمد عن الطبغة، فأجاب رضي الله عنه بما صورته: وفي السنة الخامسة بعد الألف ظهرت أوراق شجرة في بلدنا تنبكتوا، حرسها الله تعالى، تسمى طبغاً، ابتلى الله المسلمين بتدخينها وشرب دخانها في كل وقت، وزعموا أن ذلك دواء لكل مرض، وأنهم وجدوا في شرب دخانها شفاء للأمراض حتى استعملها خاصتهم وعامتهم، وشح عليها السلاطين والكبراء حتى صارت غالية الأثمان كبيرة القدر، فقد قال القاضي **محمد بن أحمد بن القاضي عبد الرحمن**: والذي عندي في ذلك أنها من غش الشيطان وتزيينه لهم وتلبيسه عليهم حتى يتولد من تكاثف دخانها في أجوافهم أو مرض في عاقبة الأمر، وقد **قال جالينوس**: اجتنبوا ثلاثة، وعليكم بأربع، ولا حاجة لكم إلى الطبيب:

- **اجتنبوا: الغبار، والدخان، والتتن.**
- **وعليكم بالدسم، والطيب، والحلوى، والحمام.**

وفي كتاب البركة في باب الطيب: ويستحب من الأطعمة ما كان: أنضج طبخاً، وأحسن لوناً، وأزكى رائحة، وأطيب طعماً، ليكون الطبع إليه أميل، فينهضم، ويكون أبلغ في التغذية والقوة. انتهى.

وتكرار **الدخان** يسود ما قابله، فتتولد منه الحرارة، فيكون داء، وذلك يكون خطراً، والعاقل لا يخاطر بنفسه، فإن من خاطر بنفسه يخشى عليه أن يدخل في عموم النهي عن قتل نفسه، انتهى كلامه حفظه الله تعالى.

هذا آخر ما وقفت عليه في تلك الورقة، والقاضي **محمد** هذا هو: العابد، الزاهد، الورع، العالم، العامل، المحدث، أخونا في الله تعالى، وبيننا وبينه المكاتبة والمعاهدة والمباحثة بالكتابة عن مهمات، قيل: قتله الشريف أحمد ملك المغرب لما تغلب على بلاد السودان ظلماً ـ رحمه الله تعالى، ونفعنا ببركاته، والذي ينبغي التعويل عليه، ويليق ممن يخاف يوم الحساب، أن يميل بقلبه إليه، **أن يقال فيه** بالتفصيل، فقد أخبرنا الثقات من التجار وغيرهم، أن منه ما يجلب من بلاد النصارى والروم، ومنه ما يجلب من بلاد السودان، وبعض أراضي المغرب، وأن مايجلب من بلاد النصارى مطبق بالخمر، ومعجون بها، وأن الذي يجلب من بلاد المغرب يسلم من ذلك، وأن الذي يجلب من بلاد سودان المسلمين كذلك، وأما ما يجلب من بلاد سودان المجوس، فكالذي يجلب من بلاد النصارى، فأما ما اجتمع من ذلك في بلد، ولم يكن تمييز بعضه من بعض، فلا كلام في حرمته، كما إذا اختلطت ميتة بذكية، فإنه يحرم أكل الجميع، وأما ما انفرد من ذلك في محل فحكم المعجون منه خمراً ونجاسة واضح؛ إذ دخان النجاسة نجس على المذهب، وأما ما سلم من ذلك، فإن كان يتعاطى مع النساء، أو المرد، أو بمجامع السفهاء، أو الأراذل، أو كان على وجه يحرم المروءة، ويخل بالعدالة، أو كان يتناول بالآلات المحرمة، كقضبان من ذهب، وسائر الوجوه التي تقدم أنه يحرم تعاطي القهوة عليها فلا شك في حرمة تعاطيه كذلك، فقد قال الفقهاء: أنه لا يجوز لأحد أن يتسبب في إسقاط عدالته وخصوصاً إن تعلقت به شهادة ليست عند غيره، وإن تجرد عن كل ذلك، فاعلم أنه ليس من المسكرات قطعاً، واحتمل أن يقال: إنه من باب المفسدات، أو المرقدات، والمخدرات، أو ليس من شيء من ذلك كله، وإنما هو من نوع الأدوية، كالسفافات.

فإن قلنا: إنه من المفسدات حرم منه المقدار المؤثر في العقل، ليس إلا، لكن ما كان دونه، وقطع كل أحد بعدم تأثيره فيه: جاز تناوله، وما شك فيه: امتنع تناوله، ولا بد في ذلك من معرفة طبيب حاذق بالأمزجة، وما يغيرها، وإلا فالإقدام حرام مطلقاً للتردد بين السلامة والعطب، وكذا إن ألحق بالمرقدات والمخدرات، وإن ألحق بالأدوية جاز تعاطي كثيره وقليله

للمداواة، وكره تعاطي كثيره لغيرها، لأن التداوي بلا مرض ولا خوف وقوعه مكروه، هذا كله مع تحقق خلوه عن ضرر يلحق البدن حالاً أو مالاً، وإلا فالتحريم:

قال **ابن عسكر** في «**العمدة**»: والنباتات كلها مباحة، إلا ما فيه ضرر، أو يغطى على العقل، انتهى.

وفي شرح «**الإرشاد**» وأما **ما يغطي العقل**، فلا خلاف في تحريم القدر المغطي من كل شيء، وما لا يغطى من المسكر ـ كالمغطى، للحديث ما أسكر كثيره.

وفيه أيضاً، ولا خلاف في تحريم «**القدر المفسد**»، و«الأفيون» يغيب الحواس، ولا يذهب بالعقل، والظاهر أن «**القنطيط**» و«**الزريقة**» من المفسدات.

وفي جواز «**الطين**» خلاف.

وسأل **البرزلي** شيخه عن «**تسمين المرأة**»، فقال: ما أدى إلى ضرر بالجسم، أو إلى إفساد الطعام، فلا يجوز.

وفي «**الإكمال**»: قلما يكون كثرة الشحم، والاتصاف بالسمن، وكثرة اللحم.

فهم، وجملة من النقول شاهدة لما أصلناه وفصلناه.

وقد اختلف عدول من يتعاطاه في الإخبار عنه:

- **فمنهم، من يحكم بضرره.**
- **ومنهم من ينفيه.**

وعندي، أن الإخبار من راجعان لحالين أو طبعين:

فالأول، باعتبار المال.

والثاني، باعتبار الحال.

أو الأول، باعتبار أن طبعه البرودة أو اليبوسة.

والثاني، من طبعه الحرارة والرطوبة الدماغية.

فإذن، المعلوم من طبع هذا «**الدخان**» الحرارة والرطوبة على ما قاله **بعض الحكماء**، لكن الذي تواطأ عليه الثقاف، وأخبر به المعتبرون، أنه يحدث قوة في الجسم، وحدة في البصر، وهضماً للطعام، ونشاطاً في الأعضاء في ابتدائه، حتى إذا داوم عليه أو تركه من يتعاطاه: أورثه غشاوة في البصر، وثقلاً في الأعضاء، وإمساكاً في الهاضمة، وحينئذ فلا يشك عاقل في التحريم مطلقاً.

وبالجملة، فلا يبعد أن يختلف فيه على القولين الجاريين في «الطين» بالحرمة والكراهة، إذ مبناهما:

- هل هو مضر أو لا؟ كما نقله حلولوا في «شرح التنقيح» عن «النهاية» للطرطوشي وغيرها.

ولا يخفاك، أن ما ذكره سيدي **عبد الله المنوفي** في «**الحشيشة**» من صرف الأموال، وبيع الدور، أن نهض قاضياً بالتحريم كما استوضحه **العلامة سيدي خليل**، جرى في الدخان مثله، لوجود هذه العلة بعينها.

ولابد من الالتفات إلى أن الأصل في الأشياء ما هو؟

فاعلم أنه **قبل البعثة**، الحق عند **أهل السنة**: لا حكم، وحكمت المعتزلة العقل ـ كما قدمناه أول الكتاب.

وأما **بعد البعثة**، فاختلف العلماء فيه على أقوال:

أحدها: أن الأشيـاء بعد البعثة متصفة بالـمنع والحرمة، إلا ما دل دليل الشـرع على الإذن فيه، وعليه، فإن لم يوجد في الشريعة ما يدل على إباحته بقي على الأصل وهو الخطر والتحريم.

وثانيها: أن الأشياء متصفة بالإباحة والإذن، إلا ما دل دليل الشرع على خطره وتحريمه.

وثالثها: وهو الصحيح، التفصيل، وهو أن المضار ـ أعني مؤلمات القلب، كالضرب، والشتم، والاستخفاف، وغيرها، ومؤلمات القلب وبالجسد، متصفة بالتحريم ـ بمعنى، أن

الأصل فيها ذلك وأن المنافع أعني ما ينتفع به على الإباحة بمعنى أن الأصل فيها ذلك، قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، ذكره في معرض الامتنان، ولا يمتن إلا بالجائز.

وقال ﷺ كما رواه ابن ماجة: «**لا ضرر ولا ضرار**»[1]، أي في ديننا، أي لا يجوز ذلك، وإلا فنفي كل من الإمكان والوقوع لا يصح، لأن الواقع بخلافه.

قال **السبكي**: إلا أموالنا فإنها من المنافع، والظاهر أن الأصل فيها التحريم، لقوله ﷺ: «**إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام**»، رواه الشيخان[2].

فعلى ثالثها الصحيح، يتخرج حكم هذا «**الدخان**»:

- **فإن كان مضراً، فالأصل فيه الحرمة.**

- **وإن كان نافعاً، فالأصل فيه الإباحة.**

- **وإذا شك في أمره، غلب جانب التحريم ـ كما هو القاعدة الشرعية.**

واعلم أن هذا **الدخان** لا أعرف من تكلم عليه من أطباء الإسلام ولا غيرهم ممن يعول عليه، وإنما أحدث القول فيه يهوديٌّ بالمغرب الأقصى، وأبرز فيه نظماً زاد فيه السفهاء، ونقصوا، ولعبوا به فصفقوا ورقصوا ـ خصوصاً وأرباب البطالة كثير، وتحصيل المال الخبيث الذي ينفقون فيه عليهم غير عسير.

وقد صرح **الفقهاء في باب** «**الشركة**» بأن «**الأدخنة**»، و«**الروائح الكريهة**» مضرة بالأمعاء والأكباد، وأن محدثها يمنع من إحداثها، وإن ذكروا خلافاً في حرمة أكل «الطين» وكراهته، فإنما هو بناء على أنه:

- **هل هو من المضرات أو لا؟**

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

وما ذكره بعض من ينسب نفسه للتصوف في عصرنا من أنه غير مضر، بل هو نافع، فلا يقوم حجة أن ثبتت العدالة، لأنه إخبار عن تجربة خاصة، ومزاج مخصوص، على أنا رأينا أكثر من يتعاطاه إنما هو من لا مرض به، ولا يتوقع نزوله، ولا يحصل به حفظ صحة حاصلة، ولا جلب قوة زائلة، بل هو على وجه التلذذ والتمتع، وذلك إمارة الإسطال، بلا إشكال.

ولو لم يكن في تعاطيه إلا **التشبه بأهل النار فيها**، وبأ**شرار الناس الذين يموتون آخر الزمان بالدخان**، فيخرج من أنف أحدهم وأذنيه وفمه ودبره وعينيه حتى يصير رأس أحدهم كالعجل الحنيذ ـ أي المشوي، لكان زاجراً عن تعاطيه.

وقد اختلف العلماء في «**التشبه بالكفار**» و«**بأرباب الجرائم**» على قولين:

- **الكراهة.**
- **والحرمة.**

وورد الحديث بنهي **خاتمي الحديد والنحاس**، وقال به مالك في لبس «**البرانس العجمية**»، وحمل أصحابه العجم هنا على المجوس.

وقد قال عليه الصلاة والسلام: «**الحلال بين والحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه، ومن وقع في الشبهات كان كالراعي حول الحمى يوشك أن يقع فيه**»[١].

وقد اختلف العلماء في «**توقي الشبهات**» على قولين:

- **الحرمة.**
- **والكراهة.**

وقال عليه الصلاة والسلام: «**دع ما يرِيبُك إلى ما لا يرِيبُك**»[٢].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، حديث رقم (٢٥١٨).

ولا شك أن أمر «**الدخان**» مما أراب وأوقع في الاضطراب.

وقال عليه الصلاة والسلام: «**والإثمُ ما حاك في النّفسِ**»[١].

وقال عليه الصلاة والسلام: «**والإثمُ ما حاك في الصّدرِ وإن أفتاك النّاسُ وأفتُوك**»[٢].

وكل هذه **الأحاديث شاهدة للنهي عن تعاطي الدخان**، وأقل درجاته الكراهة، إذا أمنت عاقبته وضرره في الأجل والعاجل، وخلا عن جميع الوجوه المذكورة في «القهوة»، ولا أظنه ينتهي مع انتفاء هذه العوارض إلى درجة الإباحة أصلاً على حد ما قيل في «القهوة»، لأن شبه أهل العذاب لا ينفك عن شربته، بخلافها، كيف وهو إفساد المال الكثير في الخرافات، وإنفاقه من غير وجوه الطاعات، والشرف والتبرير يثبته الفقهاء بدون ذلك، **فقد ذهب جمع من الفقهاء إلى أن «السفه»** الموجب للحجر إضاعة المال في اللذات والشهوات المستغنى عنها، سواء كانت مباحة أو محرمة، فكيف إن ترتب على ذلك تحصيل المال من غير وجه حل، كأخذ أموال الأوقاف، أو ظلم الناس، أو أخذ حقوق الأيتام، أو السرقة، أو الغصب، أو الحرابة، أو الخديعة، إلى غير ذلك من وجوه الفساد.

وهذا الذي حررناه هو الحق الذي لا ينبغي لطالب السلامة العدول عنه، ولا التفات إلى ما عساه يزخرف به أرباب البطالة، ويرتبون به التمشرق في المقالة، فلا تلتفت إلى من تزنه الرجال، ولم تزنه الأحوال، ودع عنك ما قيل أو يقال، فماذا بعد الحق إلا الضلال، نسأل الله العظيم أن يمنعنا من الشيطان الرجيم.

وقد رأيت **بعض حكام بلادنا «مصر» عمرها الله بالعلم وحصنها بالعدل**، في زماننا أظهر النداء بمنع تعاطيه، ومنع بيعه.

وعندي، أنه مصيب في ذلك ـ أصاب الله به ـ وتابعه عليه حاكم آخر، واستمر على ذلك، وأحرق منه شيئاً كثيراً.

---

(١) أخرجه مسلم برقم (٢٥٥٣).

(٢) أخرجه أبو يعلى في مسنده برقم (١٥٨٧).

وقد توافرت الأخبار أن الشجر فيه مقرون بالخسارة، ولعل ذلك تنبيه وإيقاظ لذوي الأبصار ـ أنقذنا الله غير مفتونين من هذه الدار، **فالحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبقدرته قامت الأرض والسموات، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.**

تنبيه:

قد ظهر بما قدمناهُ، أن حفظ العقول واجب عن المفسدات والمغيبات والمرقدات والمنقصات مطلقًا، وأن القدر الذي لا يشوشها ليس داخلاً في شيء من ذلك، فاستثناؤه إنما هو لزيادة الإيضاح، ودفع توهم أن المراد جنس ما يفسد أو يرقد مطلقاً، فتأمل ـ وفقك الله للصواب، والله أعلم.

* * *

*** [مبحث بناء الأوامر على المصالح والنواهي على المفاسد]:**

ولما تعرض القوم ـ **من أرباب هذا الفن**، إلى ذكر أمور يحكم على آتيها بالكفر، اقتفى أثرهم في ذلك:

فاعلم وفقك الله لمرضاته، ولا عدل بك عن طرق طاعاته، أن «**النهي يعتمد المفاسد**»، كما أن «**الأوامر تعتمد المصالح**»:

- **فأعلى رتب المفاسد الكفر، وأدناها رتب الصغائر، والكبائر متوسطة بين المرتبتين.**

وأكثر التباس الكفر إنما هو بالكبائر:

فأعلى رتب الكبائر يليها أدنى رتب الكفر، **وأدنى رتب** الكفر يليها أعلى رتب الكبائر، **وأعلى رتب** الصغائر يليها أدنى رتب الكبائر، **وأدنى رتب** الكبائر يليها أعلى رتب الصغائر.

وأصل «**الكفر**» إنما هو انتهاك خاص لحرمة الربوبية:

- **إما بالقول ـ كما يأتي.**

- **وإما بالاعتقاد، كاعتقاد قدم العالم.**

- **وإما بالجهل بوجود الله عز وجل أوصفاته العلى.**

- **وإما بفعل كرمي المصحف في القاذورات، أو السجود للصنم، أو التردد للكنائس في أعيادهم بذي النصارى، ومباشرة أحوالهم، وجحد ما علم من الدين بالضرورة.**

فقولنا: «**انتهاك خاص**» احترازٌ من الكبائر والصغائر، فإنها انتهاك وليست كفراً.

وألحق **الأشعريُّ** بالكفر **إرادة الكفر**، كبناء الكنائس ليكفر فيها، أو قتل نبي مع اعتقاد صحة رسالته ليميت شريعته، ومنها تأخير إسلام من أتى ليسلم على يديك فتشير عليه بتأخير الإسلام لأنه إرادة لبقاء الكفر.

ومما يشكل **على هذا الأصل** ـ كما قاله بعض العلماء، الفرق بين السجود للشجرة والسجود للوالد، حيث جعلوا الأول كفراً دون الثاني، وإن كان الساجد في الحالين يعتقد ما يجب لله عز وجل وما يستحيل وما يجوز في حقه، وإنما زاد التشريك في السجود، وهو يعتقد بذلك التقرب لله عز وجل، كما يعتقده الساجد للوالد، وقد قالت عبدة: الأوثان: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، مع أن القاعدة، أن الفرق بين «**الكفر**» و«**الكبيرة**» إنما هو بعظم المفسدة وصغرها، لاشتراك الجميع في المفسدة والنهي والتحريم، وما بين هاتين الصورتين اللتين فعلهما ما يقتضي الكفر في إحداهما دون الأخرى، وقد أمر الله عز وجل الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا له ولم يكن قبله على أحد القولين، بل هو المقصود بالتعظيم بذلك السجود على الصحيح، ولم يقل أحد أن الله عز وجل أمر هنالك ما نهى عنه من الكفر، ولأنه أباح الكفر لأجل آدم عليه الصلاة والسلام، ولا أن في السجود لآدم عليه الصلاة والسلام مفسدة تقتضي كفراً، ولا فعل شيء من غير أمر به، ولا يمكن أن يقال: إن النهي والأمر عنهما تنشأ المفاسد والمصالح، فإن نهى عن السجود كان مفسدة، وإن أمر به كان مصلحة، لأن هذا يلزم منه الدور، لأن المفسدة تكون حينئذ تابعة للنهي مع أن النهي يتبع المفسدة، فيكون كل واحد منهما تابعاً لصاحبه، فيلزم الدور والتسلسل ، بل الحق، أن المفسدة يتبعها النهي، وما لا مفسدة فيه لا يكون منهياً عنه، واستقراء الشرائع يدل على ذلك، فإن السرقة لما كان فيها ضياع المال نهى عنها، ولما كان في القتل فوات الحياة نهى عنه، ولما كان في الزنا مفسدة اختلاط الأنساب نهى عنه، ولما كان في الخمر ذهاب العقول نهى عنها، حتى إذا صارت الخمر خلاً ذهب النهي، كما أنها لما كانت عصيراً لا يفسد العقل لم يكن منهياً عنها، فالاستقراء دل على أن المفاسد والمصالح: سابقة على الأوامر والنواهي، والثواب والعقاب تابع للأوامر والنواهي، فما فيه مفسدة نهي عنه، فإذا فعل حصل العقاب، وما فيه مصلحة أمر به، فإذا فعل حصل الثواب:

- **فالثواب والعقاب في الرتبة الثالثة.**
- **والنهي والأمر في الرتبة الثانية.**

- والمفسدة والمصلحة في الرتبة الأولى.

فلو علل «الأمر» و«النهي» بالثواب والعقاب، لزم تقديم الشيء على نفسه برتبتين، وكذلك يقول الأغبياء من الطلبة: مصلحة هذا الأمر ما يثاب عليه، فيعللون بالثواب والعقاب، وهو غلط.

قلت: ويمكن **الجواب**، بأن الشجرة لما كانت من نوع ما عبد دون الله تعالى حمل السجود لها على قصد ذلك، إذ ليس فيها جهة تعظيم إلا ذلك، بخلاف الوالد، إذ فيه جهات شتى يقتضي تعظيمه ليس شيء منا يقتضي كونه مستحقاً للعبادة، وسجود الملائكة لآدم عليه الصلاة والسلام كان إجلالاً له وتعظيماً مع اعتقاد أنه لا يستحق العبادة، وإنما عظم بصورة السجود: امتثالاً للأمر، واتباعاً للامتحان الذي أسفر عن كبر المتكبرين وامتثال المطيعين.

ثم رأيت ابن **حجر** فرق **بما حاصله**، أن السجود للوالد كان شريعة، بخلاف السجود للشجر والحجر.

ولعله يريد بالذي فعله شريعة السجود للعظماء بقرينة استدلاله بقوله تعالى: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُۥ سُجَّدًا ﴾ [يوسف: ١٠٠]، ولا يكون لهذا المعنى إلا مجمعاً عليه، ولا يخفى عليك، أن الجرأة على الله عز وجل محال صعب التحرير.

قال **الشهاب القرافي**: وذلك أن الصغائر والكبائر، وجميع المعاصي، كلها جرأة على الله عز وجل، لأن مخالفة أمر الملك العظيم جرأة عليه، كيف كان، فيتميز ما هو كفر منها مبيح للذم، موجب للخلود في النار.

هذا هو المكان الحرج في التحرير والفتوى والتعرض إلى الحد الذي يمتاز به **أعلى رتب الكبائر عن أدنى رتب الكفر** عسر جداً، **بل طريق المحصل في ذلك، أن يكنز من حفظ فتاوى المقتدى به من العلماء في ذلك، وينظر ما يقع له: هل هو من جنس ما أفتوا فيه بالكفر، أو من جنس ما أفتوا فيه بعدم الكفر، فيلحقه ـ بعد إمعان النظر وجودة الفكر ـ بما هو من جنسه،**

فإن أشكل عليه الأمر، أو وقعت المشابهة بين أصلين مختلفين، أو لم يكن له أهلية النظر في ذلك لقصوره، وجب عليه التوقف، ولا يغني شيء، فهذا هو الضابط لهذا الباب، أما عبارة جامعة مانعة لهذا المعنى فهي من المعتذرات عند من عرف صعوبة هذه المباحث.

إذا علمت هذا، فلنتوجه إلى بيان ما قصده في قوله:

(و) هي للاستئناف **(من)** موصولة، فتكون عامة أو نكرة موصوفة، بناءً على أن النكرة تأتي للعموم في الإثبات قليلاً، أو لإفادة الوصف له، وجعلها شرطية صحيح أيضاً، ورفع الجزاء لا يضر، لأنه بعد ماض، **وبالجملة**، فالمراد: وكل مكلف **(لمعلوم)**، قرنه باللام المقوية لتقدمه على عامله لضرورة الوزن علماً مماثلاً ومشابهاً للعلم الحاصل لنا، **(ضرورة)**، ولا يكون بهذا المعنى إلا مجمعاً عليه، وإلا فالأحكام الشرعية كلها نظرية بحسب الأصل؛ إذ لا تثبت إلا بعد ثبوت الرسالة، وهي لا تثبت إلا بعد العلم بالمعجزة، وهو فطري، فاندفع **ما يقال**: إن في كلامه إيهام استقلال العقل بإدراك الأحكام دون دليل سمعي، وهو خلاف قاعدة **الأشاعرة**، من أنه لا يدرك منها شيء إلا بدليل سمعي.

وملخص الاعتذار، أن هذا المعلوم، لما اشترك في معرفته خواص أهل الدين وعوامهم مع عدم قبوله التشكيك، ساغ إطلاق الضرورة على إدراكه بطريق المشابهة لالتحاقه بالضرورات.

تتمة:

قد توقف بعض المتأخرين في قولهم «**معلوم من الدين بالضرورة**» لكثرتها وتظافرها، أو أن إضافته للدين، والحكم بأنه منه بالضرورة، يحتمل كل منهما، والظاهر الثاني، انتهى.

وما استظهره لا شك أنه الظاهر ـ كما يرشد له قولهم: هو **الذي يستوي في معرفته الخواص والعوام**، ومعلوم أن العوام لا أهلية فيهم للنظر في الأدلة والأخذ منها، والله أعلم.

(جحد)، الجحد في الأصل: **إنكار ما علم**، لكنه استعمله هنا في مطلق النفي، دفعاً لتكرار صورة اللفظ، وهو صلة «من» أو صفتها أو شرطها ـ على ما مر، وفصله منها بمعموله لا يضر، وقوله من **(ديننا)**، وهو الإسلام، متعلق بالمعلوم، يفيد التبعيض، للاحتراز من جحد

ما علم من غير الدين، كجحد وجود بغداد، ولذا **قال القاضي عياض في «الشفاء»**، فأما من أنكر ما عرف بالتواتر من الأخبار والسير والبلاد التي لا ترجع إلى إبطال شريعة، ولا يقضي إلى إنكار قاعدة من الدين، كإنكار غزوة تبوك، أو مؤته، أو وجود أبي بكر وعمر، أو قتل عثمان، أو خلافة علي رضي الله تعالى عنهم، مما علم بالنقل ضرورة، وليس في إنكار جحد شريعة، **فلا سبيل إلى التكفير بجحده وإنكار وقوع العلم به**، إذ ليس في ذلك أكثر من المباهتة، كإنكار هشام الغوطي وعباد وقعة الجمل، ومحاربة علي رضي الله تعالى عنه من خالفه، فأما إن ضعف ذلك من أجل تهمة الناقلين، ووهم المسلمين أجمع، فنكفره بذلك لسريانه إلى إبطال الشريعة، انتهى.

وفي تمثيله بجحد وجود أبي بكر وعمر نظر لا يخفى، ثم ذكر خبر «من» أو جوابها بقوله:

(يقتل) ذلك الجاحد إن لم يتب **(كفراً)**، تمييز لنسبة يقتل الجملة لصدقها بالكفر والحد، أو حال من مصدره المحذوف، أو صفة له، أو مفعول لأجله.

والمعنى، أن كل من جحد معلوماً من دين الإسلام بالضرورة قتل إن لم يتب كفراً لأن جحده يستلزم تكذيب النبي ﷺ فيه، والمعلوم بهذا المعنى هو ما يعرفه من الدين الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك، فالتحق بالضروريات: كوجوب الصلاة، والصوم، وحرمة الزنا، والخمر، بل قال **الشهاب في «قواعده»**: ولا يختص ذلك بالواجبات والقربات والمحرمات، بل لو جحد بعض الإباحات المعلومة بالضرورة: كفر، ـ كما لو قال: إن الله عز وجل لم يبح التين والعنب، انتهى.

وسيأتي مافيه.

وقوله: **(ليس حد)** بالسكون على لغة ربيعة للوزن، وإلا فحقه أن يرسم بالألف، لأنه تابع للمنصوب.

فإن قلت: فما فائدته، وما محله من الإعراب؟

قلت: فائدته دفع توهم أن قتله كفارة لجرمه ـ كما في سائر الحدود، **بل الحقُّ**، أنه إن كان مظهراً لذلك قتل إن لم يتب، وماله فيء، وإن كان سيره قتل ولا يستتاب لأنه زنديق، وماله لورثته إن تاب بعد القدرة عليه، وأما لو جاء تائباً قبل القدرة عليه، فإنه يقبل على المذهب عندنا، ومحله بحسب محل كفراً إما على الحالية والمفعولية، فظاهر، وإما على التمييز، فلأن ليس هنا واقعة موقع «لا» العاطفة التي لا مطلب اسماً وخبراً على رأي من قال بحرفيتها، وإنها تأتي للعطف على حد قول القائل[1]:

إنّما يَـجزي الفَتى ليسَ الـجَمل

والله أعلم.

* * *

(١) البيت من [الرمل] ينسب للبيد بن ربيعة، وهو عجز لبيتٍ صدره: وإذا جُوزِيتَ قَرضاً فاجْزِه.

و(مثل) كفر جاحد (هذا) **المعلوم من الدين بالضرورة**، أو وقتله كفراً لا حدًا:

كفرُ وقتلُ (من) أي كلِّ مكلفٍ (نفى) وجحد (لـ)ـحكم (مجمع) عليه إجماعاً قطعياً:

كما هو أحد القولين.

والحق القول الثاني، أنه **لا يكفر**، نعم ـ **إن كان حكم الإجماع القطعي معلوماً من الدين بالضرورة: كفر جاحده من غير خلاف.**

وما أوهمه كلام **الآمدي**: اختلفوا في تكفير جاحد المجمع عليه، فأثبته بعض الفقهاء، وأنكره الباقون، مع اتفاقهم على أن إنكار حكم الإجماع الظني غير موجب هذا، **والمختار** إنما هو التفصيل بين أن يكون داخلاً في مفهوم اسم الإسلام، كالعبادات الخمس، ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة، فيكون جاحده كافراً، أو لا يكون داخلاً، كالحكم بحل البيع وصحة الإجارة، ونحوه، فلا يكون جاحده كافراً، انتهى.

وعبارة **ابن الحاجب**: مسألة إنكار حكم الإجماع القطعي:

ثالثها: المختار أن من[1] أنكر نحو العبادات يكفر، انتهت.

قال العضد: في تقرير «الثالث» **ما نصه**: ثالثها، وهو **المختار**، أن نحو «العبادات الخمس» مما علم بالضرورة من الدين، يوجب الكفر اتفاقاً، وإنما الخلاف في غيره، **والحقُّ**، أنه لا يكفر، هكذا فهم هذا الموضع، فإنه مصرح به في «**المنتهى**».

قال **السيد**: إنما قال: «**هكذا فهم**» لأن ظاهر كلام «**المتن**» و«**الشروح**» و«**إحكام الآمدي**» أن في المسألة **ثلاثة مذاهب**:

أولها: التكفير مطلقاً.

(١) (من) زيادة من المحقق.

والثاني: عدم التكفير مطلقاً.

والثالث: وهو **المختار**: التفصيل بأن **حكم الإجماع** إن كان مما علم من الدين بالضرورة فالإنكار يوجب التكفير وإلا فلا، ولا خفاء في أنه لا يتصور من المسلم القول بأن إنكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب التكفير، ولهذا قال في «المنتهى»: أما **القطعي**، فكفر به بعض، وأنكره بعض، والظاهر أن نحو «العبادات الخمس» و«التوحيد» مما لا يختلف فيه، وهو صريح في أن الخلاف إنما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين، لكن جعل الثالث على هذا التقرير مذهباً ليس على ما ينبغي، انتهى.

وفي «**الشفاء**»: فأما من **أنكر الإجماع المجرد** ـ أي حكمه الذي ليس طريقة النقل المتواتر عن الشرائع:

*** فأكثر المتكلمين من الفقهاء والنظار في هذا الباب قالوا بتكفير كل من خالف الإجماع الصحيح الجامع لشروط الإجماع المتفق عليه عموماً. وحجتهم:**

- **قول الله تعالى**: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ ﴾ [النساء: ١١٥].

- **وقوله ﷺ**: «**من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه**»(١).

وحكوا الإجماع على تكفير من خالف الإجماع.

*** وذهب آخرون إلى الوقف عن القطع بتكفير من خالف الإجماع الذي يختص بنقله العلماء.**

*** وذهب آخرون إلى التوقف في تكفير من خالف الإجماع الكائن عن نظر، كتكفير النظام بإنكاره الإجماع، لأنه بقوله هذا مخالف إجماع السلف على احتجاجهم به خارق للإجماع، انتهى.**

وبه ينتعش كلام المصنف ويتقوى القول بظاهره حداً خصوصاً مع حكاية الإجماع.

---

(١) سبق تخريجه.

فائدة:

قال **القاضي** و**النووي**: أجمع العلماء على تحريم الشفاعة في الحد **بعد بلوغه إلى الإمام**، للأحاديث الواردة في النهي عنه، وعلى أنه يحرم التشفيع فيه، فأما **قبل بلوغه الإمام** فقد أجاز الشفاعة فيه أكثر العلماء إذا لم يكن المشفوع فيه صاحب شر أو أذى للناس، فإن كان لم يشفع فيه، وأما المعاصي التي لا حد فيها وواجبها التعزير فيجوز الشفاعة فيها، والشفيع فيها سواء بلغت الإمام أم لا، لأنها أهون، ثم الشفاعة فيها مستحبة إذا لم يكن المشفوع فيه صاحب أذى.

قال **مالك**: أو كانت الشفاعة تضييع حق آدمي، والله تعالى أعلم.

وهاهنا تنبيهات:

الأول: علم مما تقرر، أن ما جزم به في «**النظم**» ضعيفٌ، وأن نافي حكم الإجماع، وجاحده، لا يكفر إلا إذا كان معلوماً من الدين بالضرورة، فما مر يغنى عن هذه المسألة على هذا.

الثاني: علم من كلام **الآمدي** أن جاحد حكم **الإجماع الظني** لا يكفر باتفاق، **والقطعي** منه هو الذي اتفق المعتبرون على كونه إجماعاً، بأن صرح كل من المجمعين بالحكم الذي أجمعوا عليه من غير أن يشذ منهم أحد لإحالة العادة خطأهم جملة، والظن منه هو الذي اختلف المعتبرون في كونه إجماعاً ـ كالسكوتي، وما نذر مخالفة هذا **مذهب الجمهور**، **والظني**، وذهب **الرازي والآمدي** إلى أنه ظني مطلقاً، لأن المجمعين عن ظن لا يستحيل خطأهم، والإجماع عن قطع غير متحقق.

فإن قلت: ما ضبط المعتبرين، وما المراد بهم؟

قلت: أما ضبطه، فبفتح الموحدة لا كسرها ـ كما توهم، كما ضبطه به أستاذ شيخنا في «**آياته**» فخطأ.

الثاني: وأما المراد بهم، فهم **المتفقون على أن اتفاق المجتهدين على الحكم إجماع**، والمختلفون في أنه إجماع وصفوا بذلك إشارة إلى عدم الاعتداد بالمخالف، وأن بعضهم

خالفهم في الحجية، وإلى أن مخالفة ذلك البعض في الحجية لا تنافي القطع لعدم الاعتداد بمخالفته لضعف شبهته، فصارت مخالفتهم كالعدم.

وملخصه: أنهم القائلون بحجية الإجماع، لا المجتهدون المتفقون على الحكم، أو المختلفون فيه ـ كما توهمه من ضبطه بالثاني، كذا حرره أستاذ شيخنا رحمه الله تعالى في «**آياته**».

وعلم من تفسير **القطعي** بما مر أنه ليس المراد من كونه قطعياً أن يكون مستنده قطعياً، بل هو قطعي وإن كان مستنده ظنياً ـ كما جزم به أستاذ شيخنا في «**آياته**».

فإن قلت: فهل يشترط في كونه قطعياً بلوغ المجمعين عدد التواتر؟

قلت: كلام **القاضي** صريح في ذلك هذا، وأما ما يفهم من كلام «ابن الحاجب» و«شراحه»، **فإنهم استدلوا على أن الإجماع حجة قطعية بوجوه:**

- منها، أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الإجماع، والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع، فوجب بحكم العادة تقرير نص قاطع دال على القطع بتخطئة مخالف الإجماع.

قال: وأورد عليه ابن الحاجب، أن مقتضاه أن الإجماع إنما يكون حجة إذا بلغ المجمعون عدد التواتر، فإن غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه.

وأجاب بما شرحه العضد مما حاصله: أن الدليل ناهض في إجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط، فإنهم خطأ، والمخالف مطلقاً من غير تعرض لعدد التواتر، فإن سلم، فلا يضرنا إذ عرضنا حجيه الإجماع في الجملة، وقد صح، انتهى.

وفيه شيء، إذ غاية ما أنتجه حجيه الإجماع قطعيته التي هي أخص من الحجية.

فإن قلت: فهل يعتبر في قطعية الإجماع بلوغ ناقليه عدد التواتر؟

قلت: لا لكن لابد من ثبوته وتقرره بالتواتر ـ كما صرح به في **الشفاء**، والله أعلم.

الثالث: علم من كلام **الآمدي** أن منكر حل البيع والإجارة لا يكفر لأنه غير داخل في مفهوم اسم الإسلام، وهو خلاف ما صرح به القرافي ـ كما نقلناه عنه فيما مر، من أن منكر إباحة التين والعنب كافر، ويشهد لما قاله القرافي حديث: «**أحللت الحلال وحرمت الحرام**»[1]، أي اعتقدت الحل والحرمة مع ورود حل البيع في التواتر: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، والإجارة بيع وحلهما مما علمه العامة والخاصة، ولعل تمثيله بهما وقع منه منظوراً فيه إلى جانب الإجماع فقط من غير نظر إلى كونهما مما علم من الدين بالضرورة، على أن قضية **كلام الآمدي**، أن الحل وأجرى الإباحة ليسا داخلين في **مسمى الدين**، وفيه نظر، إذ هما من جملة الأحكام الشرعية التي لا تتلقى إلا من الشرع، كما لا يخفي، ولا نشك أن **الدين** عبارة عن الاعتقادات الحقة والأعمال الصالحة المعبر عنها بالوضع الإلهي... إلى آخره، ولأجل هذا مثل **المحقق المحلي** المجمع عليه المعلوم كونه من غير الدين بالضرورة بوجود بغداد، فإن جاحده لا يكفر قطعاً، فليتأمل.

الرابع: جزم **ابن السبكي** بأن الحكم المجمع عليه المشهور بين الناس المنصوص عليه، ومثّله **المحلي** بحل البيع، يكفر منكره على الأصح، لإشعاره بالتكذيب، ومقابله لا يكفر لجواز أن يخفى على المنكر.

قلت: في تمثيله بالبيع نظر يعلم مما مر، وقد **رد الكمال على ابن السبكي** بأن كلامه يقتضي كفر منكر المشهور المجمع عليه ولو لم يكن معلوماً من الدين بالضرورة، وهو مستلزم لإثبات واسطة بين الكفر والإيمان، إذ قد عرفوا الكفر بأنه انكار ما علم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ، وعرفوا الإيمان بأنه التصديق مما علم ضرورة أنه من دين محمد ﷺ، وبأنه فهم لكلام **الروضة** على غير مرادها ـ كما وقع فيه جمع، حيث قالت: ومن جحد مجمعاً عليه ظاهراً لا نص فيه ففي الحكم في تكفيره خلاف يأتي بيانه في باب الردة، ففهموا الظاهر على ضد الخفي مراد منه ما لم يبلغ أن يعلم من الدين بالضرورة وجعلوه مقابل له وليس كذلك، بل المراد به المعلوم من الدين بالضرورة الغير المنصوص عليه ـ كما يفصح عنه قوله في باب الردة، أن في

(١) أخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده برقم (١٩٤٠).

جحد المجمع عليه تفصيلاً سبق بيانه في باب تارك الصلاة، قال **ومختصره**: أنه إن جحد مجمعاً عليه يعلم من دين الإسلام ضرورة كفر إن كان فيه نص، وكذا إن لم يكن فيه نص في الأصح، وإن لم يعلم من دين الإسلام بحيث لا يعرفه كل المسلمين لم يكفر انتهى، **ملخصاً**.

وذكر أن في كفر جاحد المجمع عليه المشهور الغير المنصوص تردداً:

- **قيل يكفر جاحده لشهرته، قال العراقي: وصححه النووي في باب «الردة»**.
- **وقيل: لا يكفر لجواز أن يخفى عليه**.

وحكى **الرافعي** في باب «حد الخمر» عن «**الإمام**» أنه لم يستحضر إطلاق القول بتكفيره.

وقال: كيف نكفر من خالف الإجماع، ونحن لا نكفر من رد أصل الإجماع، وإنما نبدعه ونضلله، وأول كلام الأصحاب على ما إذا صدق المجمعين على أن التحريم ثابت في الشرع ثم خالفهم، فإنه يكون راداً للشرع، انتهى.

ونظر **الكمال** في **التكفير** بمثل ما أسلفناه عنه، وجزم أيضاً بأن جاحد المجمع عليه الخفي ـ وهو ما لا يعرفه إلا الخواص، كفساد الحج بالجماع قبل تمام أركانه، **لا يكفر**، هذا إذا لم يكن مخصوصاً وكذا لو كان منصوصاً عليه أيضاً، كاستحقاق بنت الابن مع بنت الصلب السدس، فإنه قضى به النبي ﷺ ـ كما رواه البخاري، لا يكفر.

الخامس: إنما حكمنا بضعف القول الذي مشى عليه النظر لعدم وقوفنا على ترجيح أحد من أئمتنا وغيرهم له.

ونص **القرافي**: ولا نعتقد أن جاحد ما أجمع عليه بكفر على الإطلاق، بل لابد أن يكون المجمع عليه اشتهر في الدين حتى صار ضرورياً، فكم من المسائل المجمع عليها إجماعاً لا يعلمه إلا خواص الفقهاء بجحد مثل هذه المسائل المجمع عليها التي يخفى الإجماع فيها ليس كفراً، بل قد جحد أصل الإجماع جماعة كثيرة من الروافض والخوارج والنظام، ولم أعلم أحداً قال بكفرهم من حيث أنهم جحدوا الإجماع، وسبب ذلك أنهم بذلوا جهدهم في أدلته فما ظفروا بها كما ظفر بها الجمهور، فكان ذلك عذراً في حقهم، كما أن متجدد الإسلام إذا قدم

من أرض الكفر، وجحد في مبادئ أمره بعض شعائر الإسلام المعلومة من الدين بالضرورة، لا يكفر، لعذره، لعدم الاطلاع، وإن كنا نكفر بذلك الجحد غيره.

وبهذا التقريب **يجيب عن سؤال:**

- **كيف تكفرون من خالف المسائل المجمع عليها ولا تكفرون جاحد أصل الإجماع؟**

- **وكيف يكون الفرع أقوى من الأصل؟**

بأن نقول: لم نكفر بالمجمع عليه من حيث هو مجمع عليه، بل من حيث الشهرة المحصلة للضرورة، فمتى انضافت هذه الشهرة للإجماع كفر جاحد المجمع عليه، وإذا لم تصنف لم نكفره، وعلى هذا التقرير لم نجعل الفرع أقوى من الأصل، وإنما يلزم ذلك لو كفرنا به من حيث هو مجمع عليه، لا من حيث هو مشتهر، ممن جحد إباحة القراض، لا نكفره من حيث أنه مجمع عليه، فإن انعقاد الإجماع فيه إنما يعلمه خواص الفقهاء أو الفقهاء دون غيرهم، وتسمع بعد هذا **كلام الشافعية أيضاً.**

خاتمة:

اعلم أن نافي الإسلام: كلاً أو بعضاً، كنافي بعثة محمد ﷺ:

- **مخطئ آثم كافر عند الأشعرية، بشرط تكليفه وبلوغه الدعوة.**

- **وعند المعتزلة بعد تأهله للنظر فقط، ولا ينفعه تأويله، ولا اجتهاده.**

ويدخل في نافي الإسلام:

- **نافي ما ثبت من قواعده بدليل العقل مع دليل السمع، كنافي توحد الباري تعالى بالقدم، فإن ثبت القدم للأفلاك ونحوها.**

- **ونافي ما ثبت بدليل السمع وحده، كنافي الحشر والجزاء ونحوهما، مما علم كونه من الدين ضرورة.**

وأما القائل بخلق القرآن، ونافي إرادة الشر، وثبوت الصفات زائدة، وعذاب القبر، ونحوها، **فمبتدع آثم**، لا كافر، بخلاف نافي علمه تعالى بالجزئيات، فإنه كافر، ولا كلام.

* [مبحث في حكم مستبيح شرائع الدين]:

ولما اختلف الناس في التكفير باستباحة المحرمات:

- فقال بعض الماتريدية: بأن استحلال المعصية ولو صغيرة كفر إذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي، لأن ذلك من أمارات التكذيب.

- وقال بعضهم الآخر: من اعتقد حل محرم، فإن كانت حرمته لعينة، وقد ثبت بدليل قطعي كفر، وإلا فلا.

- وقال الأشاعرة: إن استحل محرماً قد علم من دين الإسلام تحريمه بالضرورة: كنكاح ذوي المحارم، وشرب الخمر، وأكل الميتة، أو لحم الخنزير، من غير ضرورة، فكافر، وإلا فلا، كما لو فعل هذه الأشياء بدون استحلال، فإنه فسق فقط.

أشار إلى اختيار مذهب الأشاعرة، فقال عاطفاً على صلة من المحكوم بكفر مدلولها، أو صفتها، أو عاطف على من يحذف الموصول لجوازه مع القرينة كما هنا:

(أو)، هي لتنويع الكافرين، يعني: أن مثل من سبق بيانه في الحكم بكفره: كلُّ مكلّفٍ (استباح) ـ أي استحل محرّماً مجمعاً عليه معلوماً من الدين بالضرورة ـ كان فيه نص أو لا.

- (كا)ستحلال (الزنا)، واللواط، ولو في مملوكه، وإن قال أبو حنيفة لا حد به، لأن مأخذ الحرمة عنده غير مأخذ الحد.

- وكاستحلال الفرض قاعداً مع قدرته على القيام ـ كما صرح به النووي وغيره.

- وكاستحلال الخمر، وإن استبعد الإمام كما نقله الرافعي عنه إطلاق اسم الكفر، بأنا لا نكفر من رد أصل الإجماع، فكيف نكفر بفرعه، ثم أول ما ذكره القوم فيه بما إذا صدق المجمعين على أن التحريم ثابت في الشرع ثم حلله، فإنه يكون راداً للشرع، قال الرافعي: وهذا إن صح فليجر مثله في سائر ما حصل الإجماع على افتراضه أو تحريمه فنفاه.

وأجاب عنه أبو القاسم الزنجاني:

بأن ملحظ التكفير ليس مخالفة الإجماع، بل استباحه ما علم تحريمه من الدين ضرورة، ولهذا قال ابن دقيق العيد: مسائل الإجماع إن صحبها التواتر ـ كالصلاة، كفر منكرها لمخالفة التواتر لا لمخالفة الإجماع، وإن لم يصحبها التواتر، فلا نكفر نافيها.

وفرق الزركشي بين تكفير منكر الإجماع ـ أي المجمع عليه، وعدم تكفير منكر أصل الإجماع، بأن منكر الحكم وافق على كون الإجماع حجة ثم أنكر أثره المترتب عليه فكفرناه، بخلاف منكر الأصل، فإنه لم يوافق على شيء ألبتة، انتهى.

وفي فرقه نظر، لاقتضائه أن منكر الحكم لابد أن يسبق منه اعتراف بحجية الإجماع، وهو خلاف قضية إطلاقهم، وأن من سبق منه الاعتراف بذلك يكفر وإن لم يكن الحكم ضرورياً، وليس كذلك.

والذي يتجه هو ما أشار إليه الجواب الأول، من أن ملحظ التكفير إنكار الضروري: سواء سبق منه الاعتراف بحجية الإجماع أو لا.

فإن قلت: هل بقي من فرق آخر بين إنكار أصل الإجماع: حيث لم يكن كفراً، وإنكار الحكم المجمع عليه الضروري؟

قلت: نعم، وتقدم قبله مقدمة، وهي أن **النظّام وغيره** إنما أنكروا كون الإجماع حجة زعماً منهم أنه لا يستحيل الخطأ على أهل الإجماع، وأنه لا دليل على عصمتهم قطعاً وأن ما استدل به على ذلك يحتمل التأويل فالإجماع الذي أنكروه هو تطابق العلماء على تفرقتهم وكثرتهم على أمر نظري، وهذا ليس كإنكار الضروري الذي هو تطابقهم على الإخبار عن محسوس على نقل التواتر وذلك قطعي لحصول العلم الضروري به، والقدح فيه يسري إلى إبطال الشريعة من أصلها، فتطابق العلماء على رأي واحد نظري لا يوجب العلم القطعي إلا من جهة الشرع، فلم يكن إنكار كونه من أصله حجة، ولا إنكار إفادته القطع مع الاعتراف بحجيته مكفراً على الأصح، بخلاف إنكار الضروري، فإنه يجري إلى إنكار الشريعة، بل الشرائع كلها، فمن ثم، كان كفراً، كما تقدر، فاتضح الفرق بين:

- **إنكار أصل الإجماع، أو كونه حجة قطعية.**

- **وبين إنكار الضروري.**

ومما قررته يعلم:

- **رد تنظير الغزالي في كفر جاحد المجمع عليه، بأن النظّام أنكر كون «الإجماع حجة»، فيصير مختلفاً فيه.**

- **ووجه رده أن النظام لا ينكر الحكم ـ كما مر.**

وعلى التنزل، فهو بهذا الإنكار مبتدع ضال، فلا نظر لإنكاره، ولا لخلافه.

فإن قلت: نافي حكم الإجماع أخف حالاً من جاحد المجمع عليه، لأن الأول ليس معه اعتقاد مخالف، بخلاف النافي، وأن الجحد يقتضي سبق الاعتراف والاعتقاد.

وقلت: إذا تأملت ما سبق من التقرير، علمت أن الملحظ في التكفير إنما هو إنكار الضروري المتلزم، لإنكار الإجماع، بخلاف إنكار الإجماع من أصله، أو حجيته، أو المجمع عليه الغير الضروري، فإنه لا يكون كفراً، خلافاً لما يوهمه كلام **بعض المتأخرين.**

ومما يوضح هذا المقام، أن من **أنكر ما عرف بالتواتر،** بأن لم يرجع إنكاره إلى إنكار شريعة من الشرائع:

- **كإنكار غزوة تبوك.**

- **أو وجود أبي بكر وعمر، وقتل عثمان، وخلافة علي رضي الله تعالى عنهم.**

- **وغير ذلك مما علم بالنقل ضرورة.**

وليس في إنكاره جحد شريعة، لا يكون إنكاره ذلك كفراً، إذ ليس فيه أكثر من الكذب والعناد:

- **كإنكار هشام وعبادة وقعة الجمل، ومحاربة علي رضي الله تعالى عنه من خالفه.**

نعم، إن اقترن بذلك اتهامه للناقلين، وهم المسلمون أجمع، كفر، كما في «**الشفاء**» و«**غيره**»، لسريانه إلى إبطال الشريعة، وليس هذا **كمنكر أصل الإجماع، لأنه لا** يتهم جميع المسلمين، بل ولا بعضهم، وإنما ينكر اجتماعهم وتوافقهم على شيء، وإن رجع إنكاره إلى إنكار قاعدة من قواعد الدين، أو حكم من أحكامه:

- **كإنكار الخوارج حديث الرجم.**

فإن كان لإنكارهم الرجم كفروا، لأنه من أحكام الشريعة مجمع عليه، معلوم من الدين بالضرورة، وإن أنكروا واقعته واعترفوا بأن الرجم ثابت في هذه الشريعة بدليل آخر لم يكفر، وإما لم يقترن بذلك اتهامهم للناقلين وهم المسلمون أجمع.

ومن هاهنا تعرف، **أن منكر إباحة التين يكفر ككفر من أنكر كون الإباحة حكماً شرعياً.**

وعبارة **ابن حجر**: **يعترض على قول بعض الحنفية**: من **أنكر حلالاً أو حراماً كفر**... إلى آخره، لا خصوصية لهما بذلك، بل من أنكر حكماً من الأحكام الخمسة الواجب أو الحرام أو المباح أو المندوب أو المكروه من حيث هو، كأن أنكر الوجوب من حيث، هو أو التحريم من حيث هو، وكذا الباقي، كان كافراً، انتهى.

قلت: واحترز بقيد الحيثية عن إنكارها من حيث متعلقاتها، فإنها لابد فيها من العلم الضروري على ما مر، والله أعلم.

وهاهنا فوائد.

الأولى: حيث كان ما استحل حراماً مجمعاً عليه معلوماً تحريمه من الدين بالضرورة كفر مستحله ولو كان صغيرة ـ كما صرح به **الحنفية** وغيرهم.

الثانية: اعتقاد وجوب ما ليس بواجب الإجماع، كاعتقاد فرضية صلاة سادسة مع الصلوات الخمس: كفر، إذ عدم فرضية زائدة عليها معلوم من الدين بالضرورة.

الثالثة: إنما تعرض لكفر من استحل معلوماً تحريمه بالضرورة بعد تعرضه لكفر من

جحد معلوماً من الدين بالضرورة وإن أمكن أن يكون بينهما تلازم تبعاً للقوم، وقصد للتنصيص على أعيان المسائل والله أعلم.

خاتمات.

الأولى: قد قدمنا القول في **تكفير أهل البدع المتأولين** من كلام من قال قولاً يؤديه مساقه إلى كفر هو إذا وقف عليه لا يترك مما يؤديه قوله، إليه وقد عرفت **المختار في المسألة من المذاهب**.

وفي «**الشفاء**» أنه اختلف **الفقهاء والمتكلمون** في إكفارهم على حسب اختلاف **أقوال السلف** في ذلك:

- **فمنهم من صوب التكفير الذي قال به جمهور السلف.**
- **ومنهم من أباه ولم ير إخراجهم من سواد المؤمنين، ونحكم لهم بأحكامهم.**

ولهذا قال **سحنون**: لا إعادة على من صلى خلفهم في وقت ولا غيره، **قال**: وهو قول جميع **أصحاب مالك**: المغيرة وابن كنانة، وأشهب. قال: إنه مسلم، وذنبه لم يخرجه من الإسلام، واضطرب آخرون في ذلك، ووقفوا عن القول بالتكفير أو ضده.

واختلف **قول مالك** في ذلك وتوقفه عن إعادة الصلاة خلفهم منه.

وإلى نحو من هذا **ذهب القاضي أبو بكر إمام أهل التحقيق الحق**.

وقال: إنها من المفوضات، إذ القوم لم يصرحوا باسم الكفر، وإنما قالوا قولاً لا يؤدي إليه، واضطرب قوله في المسألة على نحو اضطراب قول إمامه **مالك** بن **أنس رضي الله تعالى عنه**، حتى قال في بعض كلامه: إنهم على رأي من كفرهم بالتأويل، لا تحل مناكحتهم، ولا أكل ذبائحهم، ولا الصلاة على ميتهم، ويختلف في مواريثهم على الخلاف في ميراث المرتد.

وقال أيضاً: نورث منهم ورثتهم من المسلمين، ولا نورثهم هم من المسلمين، وأكثر ميله إلى ترك التكفير بالمآل، وكذلك اضطرب فيه قول شيخه أبو الحسن الأشعري، وأكثر قوله ترك التكفير، وأن الكفر كله خصلة واحدة، وهو الجهل بوجود الباري تعالى.

وقال مرة: من اعتقد أن الله جسم، أو المسيح، أو بعض من يلقاه في الطريق فليس بعارف به، وهو كافر ولمثل هذا ذهب أبو المعالي رحمه الله تعالى في **أجوبته لأبي محمد عبد الحق**، وكان قد سأله عن المسألة، فاعتذر له بأن الغلط فيها يصعب، لأن إدخال كافر في الملة، وإخراج مسلم عنها عظيم في الدين.

وقال غيرهما من **المحققين**: الذي يجب الاحتراز من التكفير في أهل التأويل، **فإن استباحة دم المصلين الموحدين خطأ**، والخطأ في ترك قتل ألف كافر أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم واحد.

وقد **قال** ﷺ: «**فإذا قالوها**»يعني الشهادة، «**قد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله**»[1]، فالعصمة مقطوع بها مع الإتيان بالشهادة، ولا ترتفع ـ ويستباح خلافها، إلا بقاطع، ولا قاطع من شرع ولا قياس، وألفاظ الأحاديث الواردة في الباب معرضة للتأويل، مما جاء منها في التصريح:

- **بكفر القدرية، وقولهم: لا سهم لهم في الإسلام.**
- **وتسمية الرافضة بالشرك، وإطلاق اللعنة عليهم.**
- **وكذلك في الخوارج وغيرهم من أهل الأهواء.**

فقد يحتج بها من يقول بالتكفير، وقد يجيب الآخر عنها، بأنه قد ورد مثل هذه الألفاظ في الحديث في غير الكفر على طريق التغليظ، وكفر دون كفر، وإشراك دون إشراك، وقد ورد مثله في الربا، وعقوق الوالدين، والزوج، وغير معصية، وإذا كان محتملاً للأمرين فلا يقطع على أحدهما إلا بدليل قاطع.

وقوله في **الخوارج**: «**هم من شر البرية**»[2]، وهذه صفة الكفار، وقال: «**هم شر قتلى تحت أديم السماء طوبى لمن قتلهم أو قتلوه**»[3].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم برقم (١٠٦٤).

(٣) أخرجه أبو داود برقم (٤٧٦٥).

وقال: «فإذا وجدتموهم فاقتلوهم قتل عاد»[١]، فظاهر هذا الكفر لاسيما مع تشبيههم بعاد، فيحتج به من يرى تكفيرهم، **فيقول له الآخر**: إنما ذلك في قتلهم لخروجهم عن المسلمين، وبغيهم عليهم، بدليله من الحديث نفسه: **«يقتلون أهل الإسلام»**، فقتلهم ها هنا حدٌّ لا كفر، وذكر **«عاد»** تشبيه للقتل وحله لا للمقتول، وليس كل من حكم بقتله حكم بكفره.

ويعارضه بقول خالد في الحديث: **«دعني أضرب عُنقه يا رسول الله»، فقال: «لعله يصلي»**[٢].

فإن احتجوا بقوله ﷺ: **«يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم»**[٣]، فأخبر أن الإيمان لم يدخل قلوبهم.

كذلك قوله: **«يمرُقُون مِن الدِّينِ مُرُوق السّهمِ مِن الرّمِيّةِ»**[٤]، ثم لا يعودون إليه حتى يعود السهم إلى فوقه.

وقوله: **«سبق الفرث والدّم»**[٥]، يدل على أنه لم يتعلق من الإسلام بشيء.

أجابه الآخرون، أن معنى: **«لا يجاوز حناجرهم»** لا يفهمون معانيه بقلوبهم، ولا تنشرح له صدورهم، ولا تعمل به جوارحهم، وعارضوهم بقوله، ويتمادى في الفرق، وهذا يقتضي التشكيك في حاله.

وإن احتجوا بقول أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه في هذا الحديث، سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«يخرُجُ في هذِهِ الأُمّةِ»**[٦]، ولم يقل من هذه، وتحرير أبي سعيد الرواية، وإتيانه اللفظ.

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٧٤٣٢)، ومسلم برقم (١٠٦٤).

(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث رقم (٢٥).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه البخاري برقم (٣٣٤٤)، ومسلم برقم (١٠٦٤).

(٥) أخرجه مسلم برقم (١٠٦٤).

(٦) أخرجه البخاري برقم (٣٦١٠)، ومسلم برقم (١٠٦٤).

أجابهم الآخرون بأن العبارة «في» لا تقتضي تصريحاً بكونهم من غير الأمة، مع أنه قد روي عن أبي ذر، وعلي، وأبي إمامة، وغيرهم، في هذا الحديث: «**يخرج من أمتي**» و«**سيكون من أمتي**»، وحروف المعاني مشتركة، فلا تعويل على إخراجهم من الأمة «في»، ولا على إدخالهم فيها، بـ«من»، لكن أبا سعيد رحمه الله تعالى أحاد ما شاء في التنبيه عليه، وهذا مما يدل على سعة فقه الصحابة، وتحقيقهم للمعاني، واستنباطها من الألفاظ، وتحريرهم لها، وتوقيهم في الرواية.

هذه **المذاهب المعروفة لأهل السنة**، ولغيرهم من الفرق فيها مقالات مضطربة سخيفة، أقربها قول **جهم ومحمد بن شبيب**: الكفر بالله الجهل به، لا نكفر أحد بغير ذلك.

وقال **أبو الهذيل**: إن كل متأول كان تأويله تشبيهاً لله بخلقه، وتجويزاً له في فعله، وتكذيباً لخبره، فهو كافر، وكل من أثبت شيئاً قديماً لا يقال له: الله، فهو كافر.

وقال **بعض المتكلمين**: إن كان عرف الأصل، وبنى عليه، وكان فيما هو من أوصاف الله، فهو كافر، وإن لم يكن من هذا الباب، ففاسق، إلا أن يكون ممن لا يعرف الأصل فهو مخطئ غير كافر.

وذهب **عبيد الله بن الحسن العنبري** إلى تصويب أقوال المجتهدين في أصول الدين فيما كان عرضة للتأويل.

وفارق في ذلك فرق الأمة، إذا أجمعوا سواه على أن الحق في أصول الدين في واحد، والمخطئ فيه آثم عاص فاسق، وإنما الخلاف في تكفيره.

وقد حكى **القاضي أبو بكر الباقلاني** مثل قول **عبيد الله عن داود الأصبهاني**.

قال: وحكى قوم عنهما أنهما قالا ذلك في كل من علم الله سبحانه من حاله استفراغ الوسع في طلب الحق من أهل ملتنا أو من غيرهم.

وقال نحو هذا القول الحاجة، وتمامه في أن كثيراً من العامة والنساء والبله ومقلدة النصارى واليهود وغيرهم لا حجة لله عليهم إذا لم يكن لهم طباع يمكن معها الاستدلال.

وقد نحا **الغزالي** نحواً من هذا المنحى في كتاب «**التفرقة**»، وقال: هذا كله كافر بالإجماع على كفر، من لم يكفر أحداً من النصارى أو اليهود وكل من فارق دين الإسلام أو وقف في تكفيرهم أو شك. قال **القاضي أبو بكر**: لأن التوقيف والإجماع على كفرهم ممن وقف في ذلك فقد كذب النص، والتوقيف أو شك فيه والشك فيه والتكذيب لا يقع إلا من كافر.

ثم قال: فأما من نفى صفة من صفات الله تعالى الذاتية، أو جحدها مستبصراً في ذلك ـ كقوله: ليس بعالم ولا قادر أو لا مريد، ولا متكلم، وشبه ذلك من صفات الكمال الواجبة له تعالى، فقد نص أئمتنا على كفر من نفى عنه تعالى الوصف بها، وأعراه عنها

وعلى هذا حمل **قول سحنون**: من قال ليس لله كلام فهو كافر، وهو لا يكفر المتأولين كما قدمناه.

فأما من **جهل صفة من هذه الصفات**، فاختلف العلماء ها هنا:

فكفره بعضهم، وحكى ذلك **عن أبي جعفر الطبري** وغيره، وقال به **أبو الحسن الأشعري** مرة.

وذهبت طائفة إلى أن هذا لا يخرجه عن اسم الإيمان، وإليه رجع **الأشعري**، قال: لأنه لم يعتقد ذلك اعتقاداً يقطع بصوابه ويراه ديناً وشرعاً، وإنما يكفر من اعتقد أن مقاله حق.

واحتج هؤلاء بحديث السوداء، وأن النبي ﷺ إنما طلب منها التوحيد لا غير، و«بحديث القائل»، «لأن قدر الله علي»، وفي رواية فيه لعلي: «**أضل الله**»، ثم قال: فغفر الله له، قالوا: ولو بوحث أكثر الناس عن الصفات، وكوشفوا عنها، لما وجد من يعلمها إلا الأقل

وقد أجاب الآخر عن هذا الحديث **بوجوه منها: إن قدر**، بمعنى قدر، ولا يكون شكه في القدرة على أحبائه، بل في نفس البعث الذي لا يعلم إلا بشرع، ولعله لم يكن ورد عندهم به شرع يقطع عليه، فيكون الشك في حينئذ كفراً، فأما ما لم يرد به شرع فهو من مجوزات العقول، أو يكون قدر بمعنى ضيق، فيكون ما فعله بنفسه وزراً عليها وغضباً لعصيانها.

وقيل: قال ما قاله وهو غير عاقل لكلامه ولا ضابط للفظه مما استولى عليه من الجزع والخشية التي أذهلت له، فلم يؤاخذ به.

وقيل: هذا من مجاز كلام العرب الذي صورته الشك ومعناه التحقيق، وهو يسمي تجاهل العارف، وله أمثلة في كلامه:

كقوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ [طه: ٤٤].

وقوله: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [سبأ: ٢٤].

فأما من **أثبت الوصف ونفى الصفة**، فقال: أقول: عالم ولكن لا علم له، ومتكلم ولكن لا كلام له، وهكذا في سائر الصفات، على **مذهب المعتزلة** ممن قال بالمال لما يؤديه إليه قوله، ويسوقه إليه مذهبه:

كفره بعضهم لأنه إذا نفى العلم انتفى وصف عالم، إذ لا يوصف بعالم إلا من له علم، فكأنهم صرحوا عنده ما أدى إليه قوله، وهكذا سائر فرق أهل التأويل من المشبهة والقدرية وغيرهم.

ومن لم يؤاخذهم بمآل قولهم، ولا ألزمهم بموجب مذهبهم، لم ير إكفارهم، **قال**: لأنهم إذا وقفوا على هذا قالوا: لا نقول ليس بعالم، ونحن ننتفي من القول بالمآل الذي ألزمتموه لنا، ونعتقد نحن وأنتم أنه كفر، بل نقول: إن قولنا لا يؤل إليه على ما أصلناه.

فعلى هذين المأخذين اختلف الناس في إكفار أهل التأويل، فإذا فهمته اتضح لك الموجب لاختلاف الناس في ذلك، والصواب ترك كفارهم، والأعراض عن الختم عليهم بالخسران واجداً حكم الإسلام عليهم في قصاصهم ووراثاتهم ومناكحاتهم ودياتهم والصلاة عليهم ودفنهم في مقابر المسلمين وسائر معاملاتهم، لكنهم يغلظ عليهم بوجيع الأدب وشديد الزجر والهجر حتى يرجعوا عن بدعتهم، وهذه كانت سيرة الصدر الأول فيهم، فقد كان نشأ على زمن الصحابة وبعدهم في التابعين من قال بهذه الأقوال من القدر

ورأى الخوارج والاعتزال، فما أزاحوا لهم قبراً، ولا قطعوا لأحد منهم ميراثاً، لكنهم هجروهم وأدبوهم بالضرب والنفي والقتل على قدر أحوالهم لأنهم فساق ضلال عصاة، أصحاب كبائر عند المحققين، وأهل السنة ممن لم يقل بكفرهم منهم خلافاً لمن رأى غير ذلك، والله الموفق للصواب.

قال **القاضي أبو بكر**: وأما مسائل **الوعد والوعيد والرؤية ومسالة خلق الأفعال وبقاء الأعراض والتوليد وشبهها من الدقائق**، فالمنع من إكفار المتأولين فيها أوضح، إذ ليس في الجهل شيء منها جهل بالله تعالى، ولا أجمع المسلمون على إكفار من جهل شيئاً منها، وقد قدمنا في الفصل قبله من الكلام وصورة الخلاف في هذا ما أغني عن إعادته بحول الله تعالى. انتهى.

قلت: وموضوع الخلاف في الفصل الذي أشار إليه: من أضاف إلى الله تعالى ما لا يليق به ليس على طريق السبب ولا الردة، وقصد الكفرة، ولكن على طريق التأويل والاجتهاد والخطأ المفضي إلى الهوى والبدعة من تشبيه أو نعت بجارحة أو نفي صفة كمال، فهذا مما اختلف فيه السلف:

فالخلف في تكفير قائله ومعتقده، واختلف قول مالك وأصحابه في ذلك، ولم يختلفوا في قتالهم إذا تحيزوا فيه، وأنهم يستتابون، فإن تابوا وإلا قتلوا، **وإنما اختلفا** في المنفرد منهم، فأكثر قول مالك وأصحابه ترك القول بتكفيرهم، وترك قتلهم، والمبالغة في عقوبتهم، وإطالة سجنهم حتى يظهر إقلاهم، وتستبين توبتهم، كما فعل عمر رضي الله تعالى عنه بصبيغ.

وهذا قول **محمد بن المواز في الخوارج، وعبد الملك بن الماجشون**، وقول **سحنون** في جميع أهل الأهواء، وبه فسر قول **مالك** في «**الموطأ**».

ثم ذكر اضطراب قول **مالك وأصحابه**، ثم نقل عن **الشافعي والليث وأحمد بن حنبل وأكثر الفقهاء وأهل الحديث** ترك إكفار الخوارج والقدرية وأهل الأهواء المضلة وأصحاب البدع المتأولين والواقفين والشاكين في الأصول.

وتأول قول **مالك** بقتلهم على أنه لدفع فسادهم بعد استتابتهم وإنابتهم، كما قال في المحارب أن رأى الإمام قتله وإن لم يقتل قتله، وفساد المحارب إنما هو في الأموال ومصالح الدنيا، وإن كان قد يدخل أيضاً في أمر الدين من قطع سبيل الحج والجهاد وفساد أهل البدع معظمه على الدين، وقد يدخل في أمر الدنيا مما يلقون بين المسلمين من العداوة. انتهى ملخصاً مع ترك زيادات يراجعها فيه من أرادها.

وعبارة «**المواقف**» و«**شرحه**»: المقصد الخامس: في أن المخالف للحق من أهل القبلة: هل يكفر أم لا:

جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة، فإن الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الإسلاميين: اختلف المسلمون بعد نبيهم ﷺ في أشياء ضلل بعضهم بعضاً، وتبرأ بعضهم عن بعض، فصاروا فرقاً متباينين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمهم، فهذا مذهبه، وعليه أكثر أصحابنا.

وقد نقل عن **الشافعي رضي الله تعالى عنه** أنه قال: لا أرد شهادة أحد من أهل الأهواء إلا الخطابية، فإنهم يعتقدون حل الكذب.

وحكى صاحب «**المختصر المنتقى**» عن **أبي حنيفة** رضي الله تعالى عنه أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة.

وحكى **أبو بكر الرازي** مثل ذلك عن **الكرخي** وغيره.

والمعتزلة الذين كانوا قبل **أبي الحسن** تعمقوا، فكفروا الأصحاب في أمور سيأتيك تفصيلها، فعارضه بعضنا بالمثل، فكفرهم في أمور أخرى يستطلع عليها.

وقد كفر **المجسمة مخالفوهم من أصحابنا، ومن المعتزلة.**

وقال **الأستاذ أبو إسحق**: كل مخالف يكفرنا، فنحن نكفره، وإلا فلا.

لنا على ما هو المختار عندنا، وهو أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة، أن المسائل التي اختلف

فيها أهل القبلة من كون الله عالم بعلم، أو موجد الفعل العبد، أو غير متحيز في جهة، ونحوها، لكونه مريباً أولاً، لم يبحث النبي ﷺ عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها، ولا الصحابة والتابعون، فعلم أن صحة الإسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل، وأن الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الإسلام، إذ لو توقف عليها، وكان الخطأ قادحاً في تلك الحقيقة، لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها، لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه عليه الصلاة والسلام، ولا في زمانهم أصلاً.

فإن قيل: لعله عليه الصلاة والسلام عرف منهم ذلك، أي كونهم عالمين بها إجمالاً، فلم يبحث عنها لذلك، كما لم يبحث عن علمهم بعلمه تعالى وقدرته مع وجوب اعتقاده، وما ذلك إلا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بأنه تعالى عالم قادر، فكذا الحال في تلك المسائل.

قلنا: ما ذكرتموه مكابرة، لأنا نعلم أن الأعراب الذين جاءوا إليه عليه الصلاة والسلام ما كانوا عالمين بأنه تعالى عالم بالعلم لا بالـذات، وأنـه مرئي في الآخرة، وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهه، وأنه قادر على أفعال العباد كلها، وأنه موجد لها بأسرها، فالقول بأنهم كانوا عالمين بها علم فساده بالضرورة، وأما العلم والقدرة بما يتوقف عليه ثبوت نبوته عليه الصلاة والسلام لتوقف دلالة المعجزة عليها فكان الاعتراف والعلم لها، أي بالنبوة، دليلاً للعلم بهما ولو إجمالاً، فلذلك لم يبحث عنهما، ولذا **قال الإمام الرازي الأصول** التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد ﷺ: أدلتها على ما يليق بأصحاب الجمل ظاهرة، فإن من دخل بستاناً ورأى أزهاراً حادثة بعد أن لم تكن، ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته إلاحبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس إلى جميع تلك الحبات، فإنه يضطر إلى أن العلم بأن محدثه فاعل مختار، لأن دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية، ودلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية أيضاً، وإذا عرف هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول، فثبت أن أصول الإسلام جلية، وأن أدلتها مجملة واضحة، فلذلك لم يبحث عنها، بخلاف المسائل التي اختلف فيها، فإنها في الظهور والجلاء ليست مـثل تلك الأصول، بل أكثرها مما ورد في

الكتاب والسنة مما يتخيله المبطل معارضاً لما يحتج به المحقق فيها، وكل واحد منهما يدعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولى، فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الإسلام، فلا يجوز الإقدام على التكفير؛ إذ خطره عظيم.

ولنذكر الآن ما يكفر به بعض أهل القبلة، وينفصل عنها على سبيل التفصيل، وفيه أبحاث: الأول: كفر المعتزلة في أمور:

الأول: نفي الصفات، لأن حقيقة الله تعالى ذات موصوفة دائماً بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة، ونظائرها، فمنكره ـ أي: منكر اتصافه بها تعالى جاهل، والجاهل بالله تعالى كافر.

قلنا: الجهل بالله تعالى من جميع الوجوه كفر، لكن ليس أحد من أهل القبلة يجهله كذلك فإنهم على اختلاف مذاهبهم:

اعترفوا بأنه تعالى قديم أزلي علم قادر خالق السموات والأرض، والجهل به من بعض الوجوه لا يضر، وإلا لزم تكفير **المعتزلة والأشاعرة** بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه، أي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحاً في الإيمان لكفر بعض الأشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها، وكذا الحال في **معتزلة البصرة وبغداد**، فإنهم اختلفوا أيضاً فيها.

الثاني: من تلك الأمور إنكارهم إيجاد الله تعالى لفعل العبد، وأنه كفر:

أما أولا، فإنهم جعلوه غير قادر على فعل العبد، إما على عينه كالجبائية، أو على مثله، **كالبلخي وأتباعه**، وإما على القبيح مطلقاً، **كالنظام ومتابعيه**، وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى، فهو إثبات للشريك، كما هو **مذهب المجوس** حيث أثبتوا له شريكاً لا يقدر أحدهما على مقدور الآخر.

وأما ثانياً، فللإجماع المنعقد من الأمة على التضرع والابتهال إلى الله تعالى في **أن** يرزقهم الإيمان وينجيهم عن الكفر، وهم ينكرونه لأنهم يقولون فعل الله بكل أحد من اللطف ما أمكن

لوجوبه عليه، وأما نفس الإيمان فليس من فعله تعالى، بل من فعل العباد، كالكفر، فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه.

قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم إن الله لا يقدر على فعل الشيطان، بل كفروا بغيره، وهو قطعهم بتناهي مقدورات الله تعالى، وعجزه عن دفع الشيطان، واحتياجه في دفعه إلى الاستغاثة بالملائكة.

وأيضاً، خرق الإجماع مطلقاً ليس بكفر، بل خرق الإجماع القطعي الذي صار من ضروريات الدين.

ثم إن سلمنا أن خرق الإجماع الذي ذكرتموه كفر، **قلنا**: ذلك الخرق ليس مذهبهم، بل غايته أنه لازم منه، ومن يلزمه الكفر، ولا يعلم به لم قلتم أنه كافر.

الثالث: قولهم **بخلق القرآن**، ففي الحديث الصحيح: «**من قال القرآن مخلوق فهو كافر**»[1].

قلنا: آحاد، فلا يعتمد عليها، أو المراد بالمخلوق هو المختلق، أي المفترى، فقال: خلق الإفك واختلقه وخلقه ـ أي: افتراه، وهذا كفر بلا خلاف، والنزاع في كونه مخلوق المعنى أنه حادث.

الرابع: قد أجمع من قبلهم من الأمة على أن: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وقد ورد في الحديث أيضاً، فلم ينكرونه حيث يدعون أنه تعالى قد يشاء شيئاً ولا يكون، وقد لا يشاء ويكون.

قلنا: يمنع الإجماع، وعلى تقدير ثبوته، بمنع كون مخالفه كافر، لما عرفت.

الخامس: قولهم **المعدوم شيء**، أي ثابت مقدر في الأزل، وأنه تصريح بمذهب أهل الهيولى، سيما نفاة الأحوال الذين كانوا قبل **أبي هاشم**، لأن ذاته عندهم وجوده، يعني أن نافي

(١) قال الذهبي في ترتيب الموضوعات (١٧): «روي من وجوه باطلة».

الأحوال يلزمه القول بأن ذات الشيء غير وجوده، فإذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الأزل بلا فاعل، كان وجودها كذلك، فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد إلى فاعل أصلاً، **وهذا أشنع من القول بوجود الهيولي القديمة المستندة إلى فاعل في الجملة.**

قلنا: ما ذكرتم إلزام للكفر عليهم بما ذهبوا إليه، والإلزام غير الالتزام، واللزوم غير القول به ـ كما مر عن قريب.

السادس: إنكارهم الرؤية، وقد دل القرآن على أن منكرها كافر، قال تعالى: ﴿بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ﴾ [السجدة: ١٠].

قلنا: اللقاء حقيقة والوصول إلى مماسة الشيء، وذلك محال في حقه تعالى، فتعين أنه في الآية مجاز، ولعل المراد به لقاء ثواب الله تعالى لا رؤيته، فإن المفسرين كلهم قالوا: المراد به الوصول إلى دار الثواب.

الثاني من تلك الأبحاث: تكفير المعتزلة أهل السنة بأمور:

الأول: إنكار كون العبد فاعلاً لفعله لأنه سد لباب إثبات الصانع، إذ طريقة قياس الغائب على الشاهد، أي الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الفاعل هو قياسه على حاجة أفعالنا في حدوثها إلينا، فإذا لم يحتج في حدوثها إلينا لم يكن القياس، فالقول به سد لباب إثبات صانع العالم، وهو كفر.

قلنا: ليس الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الصانع منحصر في القياس المذكور، إذ قد تقدم لنا في إثبات الصانع وجوه خمسة، لا يحتاج فيها إلى هذا القياس.

الثاني من تلك الأمور، نسبة فعل العبد إلى الله تعالى لأنه يلزمه كونه فاعلاً للقبائح، فجاز حينئذ إظهار المعجزة على يد الكاذب، إذ غايته أنه فعل قبيح، وقد جوزوا صدوره عنه تعالى، فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي، وجاز أيضاً الكذب عليه سبحانه، فيرتفع الوقوف عن كلامه تعالى في وعده ووعيده وكتبه، وذلك إبطال للشرائع بالكلية.

قلنا: قد أجبنا عنه مما مر من أنه لا قبيح بالنسبة إليه تعالى، بل الأفعال كلها بحسن صدورها عنه، ومن أن إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان ممكناً صدوره عنه عقلاً، إلا أنه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العادات إلى آخر ما في البحث عن كيفية دلالة المعجزة.

الثالث: إثبات الصفات قوله مقدماً متعددة، وقد كفرتم النصارى للقول مقدماً ثلاثة، فكيف بالستة أو السبعة.

قلنا: قد مر جوابه في بحث القدم، وأشير إليه في مباحث الصفات.

الرابع: قولهم القرآن قديم، فإنه يقتضي عدم كون المسموع قرآناً لحدوثه قطعاً، إذ هو مركب بما لا يجتمع في الوجود معاً، بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر.

قلنا: ما ذكرتم مشترك الإلزام، لأن الحروف والأصوات التي يتكلم بها الله تعالى على مذهبهم قد انتفت، وما يتكلم به حروف وأصوات أخر مما نسمعه ليس كلام الله، فقد لزمكم الكفر أيضاً، ولا مفر لكم إلا أن تقولوا: ما نسمعه وإن لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله، فلا يلزمنا الكفر، فنقول نحن مثله، فلا يلزمنا أيضاً.

الثالث من أبحاث التكفير: قد كفر المجسمة لوجوه:

الأول: أن تجسيمه جهل به تعالى، وقد مر جوابه، وهو أن الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر.

الثاني: أنه عابد لغير الله، فيكون كافر العابد الصنم.

قلنا: ليس المجسم عابداً لغيره، بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز مما جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله، فلا يلزم كفره، بخلاف عابد الصنم، فإنه عابد لغير الله حقيقة.

الثالث: أنه كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم، وما ذلك الكفر إلا أنهم جعلوا غير الله إلهاً، فلزم الشرك، وهؤلاء المجسمة كذلك؛ لأنهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله إلهاً.

قلنا: ما ذكرتم ممنوع، والمستند ما تقدم من أنه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه، فلم يجعل غير الله إلهاً حتى يكون مشركاً.

الرابع: من تلك **الأبحاث: قد كفر الروافض بوجوه**:

الأول: أن القدح في أكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والأحاديث الصحيحة بالتزكية والإيمان تكذيب للقرآن والرسول، حيث أثنى عليهم وعظمهم، فيكون كفراً.

قلنا: لا ثناء عليهم خاصة، أي لا نافي القرآن على واحد من الصحابة بخصوصية، وهؤلاء قد اعتقدوا أن من قدحوا فيه ليس داخلاً في الثناء العام الوارد فيه، وأشار بقوله: ولا أنهم داخلون فيه عندهم، فلا يكون قدحهم تكذيباً للقرآن.

وأما الأحاديث الواردة في تزكية بعض، يعني من الصحابة، والشهادة لهم بالجنة، فمن قبيل الأحاد، فلا يكفر المسلم بإنكارها، أو نقول ذلك الثناء عليهم، وتلك الشهادة، لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة وإن لم يوجد عندهم، فلا يلزم تكذيبهم الرسول.

الثاني: الإجماع منعقد من الأمة على تكفير من كفر عظماء الصحابة، وكل واحد من الفريقين يكفر بعض أولئك العظماء، فيكون كافراً.

قلنا: هو ـ أي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة، لا يسلم كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم، فلا يلزم كفره.

الثالث: قوله عليه الصلاة والسلام: «**من قال لأخيه المسلم** يا كافر **فقد باء به**»، أي بالكفر «**أحدهما**»[1].

قلنا: أحاد، وقد أجمعت الأمة على أن إنكار الأحاد ليس كفراً، **ومع ذلك نقول**: المراد مع اعتقاد أنه مسلم، فمن ظن بمسلم أنه يهودي أو نصراني فقال له: يا كافر، لم يكن ذلك كفراً بالإجماع.

---

(١) سبق تخريجه.

واعلم أن **عدم تكفير أهل القبلة** موافق لكلام الشيخ **الأشعري والفقهاء** كما مر، لكنا إذا فتشنا عقائد فرق الإسلاميين، وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً، كالعقائد المؤدية إلى وجود إله غير الله سبحانه وتعالى، أو إلى حلوله في بعض أشخاص الناس، أو إلى إنكار نبوة محمد ﷺ، أو إلى دمه واستحقاقه، أو إلى استباحة المحرمات وإسقاط الواجبات الشرعية، وإليه الإشارة بقوله: وسنزيد هذا الذي ذكرناه في المقصد الخامس تحقيقاً إذا فصلنا الفرق الإسلامية، وبينا عقائدهم في ذيل هذا الكتاب، والله الموفق للحق، انتهت.

وكلامه في **المجسمة ضعيف**، والصواب تكفيرهم، كما قدمناه.

وقد ذكرنا طوائف الاعتقاد في صدر «تعليق الفرائد على شرح العقائد» للسعد متفق عليه، ولعلنا طولنا بجلب هذه الأنقال، لنزيل ما انتقش في أذهان القاصرين المقلدين لبعض المتأخرين حيث يصرح بتكفير كل من خالف أهل السنة، وهو كلام لا يحل السكوت عليه، ولعله قاله تنفيراً عن اتباعهم، ومع ذلك ففيه ما فيه، والحمد لله رب العالمين.

وبعد انتهاء الغرض إلى هذا المحل، رأيت أن أذكر كلاماً نفيساً في كتاب «**التفرقة بين الإسلام والزندقة**» لحجة الإسلام **الغزالي**، حيث قال: الكفر هو تكذيب الرسول ﷺ في شيء مما جاء به، والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به، وذلك لأن جاحد ما ذكر كفر، إلا لتضمن قوله تكذيب الرسول ﷺ فيما ثبت بالعلم الضروري أنه قال ذلك، وأن ظاهره مراد، فكل ما كان تكذيباً لنبي من الأنبياء، فهو كذلك، بقي عليك أن تعرف ما الجحد الذي يصير فاعله كافراً، لأن كل فرقة تنسب مخالفتها إلى التكذيب، **فالحنبلي** يكفر **الأشعري**، زاعماً أنه كذب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى في الاستواء على العرش، **والأشعري** يكفره زاعماً أنه جسمه، وكذب الرسول في أنه ليس كمثله شيء، **والأشعري** يكفر **المعتزلي** زاعماً أنه كذب الرسول في جواز رؤية الله عز وجل، وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له، **والمعتزلي** يكفر **الأشعري** زاعماً أن إثبات الصفات تكثير للقديم، وتكذيب للرسول ﷺ في التوحيد، ولا ينجيك من هذه الورطة إلا أن تعرف حد التكذيب والتصديق، **فأقول**: إنما يتطرق التصديق إلى الخبر، وحقيقته

الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول ﷺ عن وجوده، إلا أن للوجود خمس مراتب، فإن الوجود:

- **ذاتي.**
- **وحسي.**
- **وخيالي.**
- **وعقلي.**
- **وشبهي.**

فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول ﷺ بوجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة، فليس بمكذب على الإطلاق:

فالذاتي، هو الوجود الحقيقي الثابت خارج الجنس والعقل، ولكن يأخذ الحسي والعقل صورته، فيسمى أخذه إدراكاً، وهذا كوجود السماء والأرض والحيوان والنبات، وهو ظاهر.

الحسي، ما يتمثل في القوة الباصرة من العين، مما لا وجود له خارج العين، فيكون موجوداً في الحس، ويختص به الحاس، ولا يشاركه فيه غيره، وذلك كما يشاهده النائم، بل كما يشاهده المريض المتيقظ، إذ قد يتمثل له صورة لا وجود لها خارج حسه، كما يأخذ قبساً من نار كأنه نقطة ثم تحركه بسرعة حركة مستقيمة، فتراه خطاً من نار، وتحركه حركة مستديرة فتراه دائرة من نار، ولكن ذلك في أوقات متعاقبة، فلا يكون موجوداً في حالة واحدة، ومن الحسنى رؤية جبريل عليه الصلاة والسلام في صورة غير صورته التي خلقه الله تعالى عليها لصورة دحيّة مثلاً، فإن الصورة المخلوق عليها هي الذاتية الموجودة في الخارج، وتلك حسية.

والخيالي، هو صورة المحسوسات، إذا غاب عن حسك، فتكون موجودة في خيالك، وذلك الذي في خيالك ليس هو الذي في الخارج، فإن خزانة خيالك لا تسمع السموات والأرضين.

والعقلي: هو أن يكون للشيء روح ومعنى، فيتلقى العقلي مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج، كاليد، فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة.

ومعنى «**العلم**» ما ينتقش به المعلوم.

والشبهي: هو أن لا يكون نفس الشيء موجوداً بصورته الحقيقية: لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل، ولكن يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه في خاصته، ومن خواصه وصفة من صفاته، مثل جعل النبي ﷺ الحجر الأسود يمين الله لكونه مثل اليمين، لا في ذاته ولا في صفات ذاته، بل في عارض من عوارضه، وذلك أنه يقبل تقرباً إلى ربه، كما أن اليمين تقبل تقرباً إلى ربها، أي صاحبها.

فمن نزل قولاً من أقوال «صاحب الشرع» على درجة من هذه الدرجات، فهو من المصدقين، والتكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني، ويزعم أن ما قاله ﷺ لا معنى له، وإنما هو كذب محض، وغرضه فيما قاله التلبيس، أو مصلحة دنيوية، وذلك هو الكفر المحض، والزندقة، ولا يلزم الكفر للمتأولين ما داموا يلازمون قانون التأويل، وهو أن يقوم البرهان على استحالة الظاهر، فالظاهر الأول، أن الوجود الذاتي، فإنه إذا ثبت تضمن الجميع، وإن تعذر فالحسي، فإنه إذا ثبت تضمن ما بعضه، فإن تعذر فالخيالي أو العقلي، فإن تعذر فالوجود الشبهي المجازي، ولا رخصة في العدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان، فيرجع الاختلاف على التحقيق إلى البرهان:

إذ يقول الحنبلي: لا برهان على استحالة اختصاص الباري بجهة فوق.

ويقول الأشعري للمعتزلي: لا برهان على استحالة الرؤية.

وكان كل واحد لا يرتضي ما يذكره الخصم، ولا يراه دليلاً قاطعاً، وكيف ما كان، فلا ينبغي أن يكفر كل فريق خصمه بأن يراه غالطاً في البرهان، نعم يجوز أن يسميه ضالاً أو مبتدعاً:

- **أما ضالاً**، فمن حيث أنه ضل عن الطريق عنده.

- **وأما مبتدعاً**، فمن حيث أنه ابتدع قولاً لم يعهد من السلف التصريح به، أو من المشهور فيما بين السلف أن الله تعالى يرى.

فقول القائل: لا يرى بدعة، وتصريحه بتأويل الرؤية بدعة.

ويقول الحنبلي: إثبات الفوق لله تعالى مشهور عن السلف، ولم يذكر أحد منهم أن خالق العالم ليس متصلاً بالعالم ولا منفصلاً، وأن جهة فوق إليه كنسبة جهة تحت، وهذا قول مبتدع.

ثم قال: من الناس من يبادر إلى التأويل لغلبات الظنون من غير برهان قاطع، فأما ما يتعلق من هذا الجنس أصول العقائد المهمة، فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع، كالذي ينكر حشر الأجساد، وينكر العقوبات الحسية في الآخرة، بظنون وأوهام.

وأما شرح ما يكفر به وما لا يكفر به فيستدعي تفصيلاً طويلاً، فاقنع الآن بوصية وقانون:

أما الوصية: فأن تكف لسانك عن أهل الملة ما أمكنك ما داموا قائلين: لا إله إلا الله، غير مناقضين لها، والمناقضة تجويزهم الكذب على رسول الله ﷺ بعذر أو بغير عذر، فإن التكفير فيه خطر، والسكوت لا خطر فيه.

وأما القانون، فهو أن يعلم أن النظريات قسمان:

- **قسم متعلق بأصول العقائد.**

- **وقسم يتعلق بالفروع.**

وأصول الإيمان ثلاثة:

- **الإيمان بالله.**

- **ورسوله.**

- **واليوم الآخر**. وما عداه فرع.

ثم قال: ومهما كان التكذيب وجب التكفير، ولو كان في الفروع، فلو قال قائل ـ مثلاً: البيت الذي بمكة ليس هو الكعبة التي أمر الله تعالى بحجها، فهذا كفراً، وثبت تواتراً عن رسول الله ﷺ خلافه.

واعلم أن قوله: نعم، يجوز أن يسميه ضالاً أو مبتدعاً... إلى آخره، ليس هذا بين **طائفة**

الأشعرية والماتريدية، إذ كل من أهل الطائفتين مجمعون على عدم تضليل بعضهم بعضاً، وعلى أن من تقرب إلى الله تعالى بعقيدة من العقيدتين بريء من عهدة التكليف عند الله تعالى - كما تقدم.

وها هنا تنبيه:

وهو أن العلامة **ابن حجر** قال: **من المعلوم أن كل فرقة ترد قول مخالفها، وربما كفرتهم، فينبغي التحري في ذلك، والذي يظهر، أن الذي يحكم عليه بالكفر من كان الكفر صريح قوله، وكذا من كان لازم قوله، وعرض عليه فالتزمه، أما من لم يلتزمه، وناضل عنه، فإنه لا يكون كافراً، ولو كان اللازم كفراً**، انتهى.

وقد تكلمنا على هذه المسألة في «**تعليق الفرائد**» فعد إليه، وعول عليه.

الثانية: رأيت أن أذكر جملة من «**المكفرات على قاعدة المذهب**» من كلام **القاضي** وغيره.

قال: **القاضي**: واعلم أن تحقيق هذا الفصل، وكشف اللبس فيه، مورده الشرع، ولا مجال للعقل فيه، والفصل البين في هذا:

أن كل مقالة صرحت:

- بنفي الربوبية أو الوحدانية، أو عبارة أحد غير الله تعالى، أو مع الله تعالى، فهو كفر، كمقالة الدهرية، وسائر فرق أصحاب الإثنين: من الديصانية، والمانوية، وأشباههم: من الصابئين، والنصارى، والمجوس، والذين أشركوا بعبادة الأوثان، أو الملائكة، والشياطين، أو الشمس، أو النجوم، أو النار، أو واحد غير الله تعالى: من مشركي العرب، وأهل الهند، والصين، والسودان، وغيرهم، ممن لا يرجع إلى كتاب.

- **وكذلك**، القرامطة وأصحاب الحلول والتناسخ من الباطنية، والطيارة من الروافض.

- **وكذلك**، من اعترف بإلهية الله تعالى، ووحدانيته، ولكنه اعتقد أنه غير حي، أو غير قديم، أو محدث، أو مصور، أو ادعى له ولداً، أو صاحبة، أو والداً، أو أنه متولد من

شيء، أو كائن عنه، أو أن معه في الأزل شيئاً قديماً غيره، أو أن ثم صانعاً للعالم سواه، أو مدبر غيره من المسلمين، فذلك كله كفر بإجماع من المسلمين، كقول الإلهيين من الفلاسفة والمنجمين والطبائعين.

- **وكذلك**، من ادعى مجالسة الله تعالى، أو العروج إليه، ومكالمته، أو حلوله في أحد الأشخاص ـ كقول بعض المتصوفة والباطنية والنصارى والقرامطة.

- **وكذلك**، نقطع على كفر من قال: بقدم العالم، أو بقائه، أو شك في ذلك، على مذهب بعض الفلاسفة والدهرية، أو قال بتناسخ الأرواح وانتقالها أبد الآباد في الأشخاص، وتعذيبها أو تنعيمها فيها بحسب ذكائها وخبثها.

- **وكذلك**، من اعترف بالإلهية والوحدانية، ولكنه جحد النبوة من أصلها: عموماً أو نبوة نبينا محمد ﷺ وسلم كثيراً خصوصاً، أو واحد من الأنبياء الذين نص الله عليهم بعد علمه بذلك، فهو كافر بلا ريب، كالبراهمة، ومعظم اليهود والأروسية من النصارى والغرابية من الروافض الزاعمين أن علياً كان المبعوث إليه جبريل، وكالمعطلة والقرامطة الإسماعيلية والعنبرية من الرافضة، وإن كان بعض هؤلاء قد أشركوا في كفر أحد من قبلهم.

- **وكذلك**، من دان بالوحدانية، وصحة النبوة، ونبوة نبينا ﷺ، ولكن جوز على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الكذب فيما أتوا به، ادعى في ذلك المصلحة بزعمه، أو لم يدعها، فهو كافر بإجماع، كالمتفلسفين، وبعض الباطنية، والروافض، وغلاة المتصوفة، وأصحاب الإباحة، فإن هؤلاء يزعمون ظواهر الشرع، وأكثر ما جاءت به من الرسل من الأخبار، عما كان ويكون من أمور الآخرة، والحشر والقيامة، والجنة والنار، ليس منها شيء على مقتضى لفظها، ومفهوم خطابها، وإنما خاطبوا بها الخلق على جهة المصلحة، إذ لم يمكنهم التصريح لقصور أفهامهم، فمضمون مقالاتهم: إبطال الشرائع، وتعطيل الأوامر والنواهي، وتكذيب الرسل، والارتياب فيما أتوا به.

- **وكذلك**، من أضاف إلى نبينا ﷺ تعمد الكذب فيما بلغه، أو أخبر به، أو شك في

صدقه، أو سبه، أو قال: إنه لم يبلغ، أو استخف به أو بأحد من الأنبياء، أو أزرى عليهم أو أذاهم، أو قتل نبياً أو حاربه، فهو كافر بإجماع.

- **وكذلك**، نكفر من ذهب مذهب بعض القدماء في أن في كل جنس من الحيوان نذيراً أو نبياً من القردة والخنازير والدواب والدود وغير ذلك، ويحتج بقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤]، إذ ذلك يؤدي إلى أن توصف أنبياء هذه الأجناس بصفاتهم المذمومة، وفيه من الإزراء على هذا المنصب المنيف ما فيه، مع إجماع المسلمين على خلافه، وتكذيب قائله.

- **وكذلك**، نكفر من اعترف من الأصول الصحيحة بما تقدم، وبنبوة نبينا ﷺ، ولكن قال: كان أسود، أو مات قبل أن يلتحي، أو ليس الذي كان بمكة والحجاز، أو ليس بقرشي، لأن وصفه عليه الصلاة والسلام بغير صفاته المعلومة نفى له، وتكذيب به.

- **وكذلك**، من ادعى نبوة أحد آخر مع نبينا ﷺ، أو بعده، أو ادعى نبوة معه أو بعده، كالعيسوية من اليهود القائلين بتخصيص رسالته إلى العرب، وكالخرمية القائلين بتواتر الرسل، وكأكثر الرافضة القائلين بمشاركة علي رضي الله تعالى عنه في «الرسالة» للنبي ﷺ، وبعده.

- **وكذلك**، كل إمام عند هؤلاء يقوم مقامه في النبوة والحجية، وكاليزيغية، والبيانية منهم القائلين بنبوة يزيغ، وبيان، وأشباه هؤلاء، ومن ادعى النبوة لنفسه، أو جوز اكتسابها، والبلوغ بصفاء القلب إلى مرتبتها، كالفلاسفة، وغلاة المتصوفة.

- **وكذلك**، من ادعى منهم أنه يوحي إليه وإن لم يدع النبوة، أو أنه يصعد إلى السماء ويدخل الجنة، ويأكل من ثمارها، ويعانق الحور العين، فهؤلاء كلهم كفار، مكذبون للنبي ﷺ، لأنه أخبر عليه الصلاة والسلام أنه خاتم النبيين، ولا نبي بعده، وأخبر عن الله أنه خاتم النبيين، وأنه أرسل كافة للناس، وأجمعت الأمة على حمل هذا الكلام على ظاهره، وعلى مفهومه المراد منه، دون تأويل، ولا تخصيص.

فلا شك في كفر هؤلاء الطوائف كلها قطعاً إجماعاً وسمعاً.

- **وكذلك**، وقع الإجماع على تكفير كل من دافع نص الكتاب، أو أخص حديثًا مجمعاً على نقله مقطوعاً به مجمعاً على حمله على ظاهره، كتكفير الخوارج بإبطال الرجم.

ولهذا، نكفر من لم يكفر من دان بغير ملة المسلمين من الملل، أو وفق فيهم، أو شك أو صحح مذهبهم، وإن أظهر مع ذلك الإسلام، واعتقده، واعتقد بطلان كل مذهب سواه، فهو كافر بإظهار ما أظهر من خلاف ذلك.

- **وكذلك**، نقطع بتكفير كل قائل قال قولاً يتوصل به إلى تضليل الأمة، أو تكفير جميع الصحابة، لقول الكميلية من الرافضة بتكفير جميع الأمة بعد موت النبي ﷺ، إذ لم تقدم علياً، وكفرت علياً إذ لم يتقدم ويطلب حقه في التقديم، فهؤلاء قد كفروا من وجوه، لأنهم أبطلوا الشريعة بأسرها، إذ قد انقطع نقلها، ونقل القرآن، أو ناقلوه كفرة على زعمهم، وإلى هذا، والله أعلم.

أشار مالك **في أحد قوليه**: نقتل من كفر الصحابة، ثم كفروا من وجوه أخر:

- **بسبهم النبي ﷺ على مقتضى قولهم.**

- **وزعمهم الفاسد، أنه عهد إلى علي رضي الله تعالى عنه وهو يعلم أنه يكفر بعده، على قولهم لعنة الله عليهم أجمعين.**

- وكذلك، نكفر بكل فعل أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا من كافر، وإن كان صاحبه مصرحاً بالإسلام مع فعله ذلك الفعل، كالسجود للصنم، أو للشمس، والقمر، والصليب، والنار، والسعي إلى الكنائس والبيع مع أهلها، والتزين بزيهم من شد الزنانير، وفحص الروس، فقد أجمع المسلمون أن هذا لا يوجد إلا من كافر، وأن هذه الأفعال علامة على الكفر، وإن صرّح فاعلها بالإسلام.

- **وكذلك** أجمع المسلمون على تكفير من **استحل القتل، أو شرب الخمر، والزنا،** مما حرم الله بعد علمه بتحريمه، كأصحاب الإباحة من القرامطة، وبعض غلاة المتصوفة.

وكذلك نقطع **بتكفير كل من كذب، وأنكر قاعدة من قواعد الشرع، وما عرف يقيناً بالنقل المتواتر من فعل الرسول ﷺ، ووقع الإجماع المتصل عليه**، كمن أنكر وجوب الصلوات الخمس، أو عدد ركعاتها، وسجداتها، **ويقول**: إنما أوجب الله علينا في كتابه «الصلاة» على الجملة، وكونها خمسًا، وعلى هذه الصفات والشروط، لا أعلمه، إذ لم يرد به في القرآن نص جلي، والخبر به عن الرسول خبر واحد.

وكذلك أجمع المسلمون:

- على تكفير من قال من الخوارج: **إن الصلاة طرفي النهار**.

- وعلى تكفير الباطنية في قولهم: **إن الفرائض أسماء رجال أمروا بولايتهم والخبائث والمحارم أسماء رجال أمروا بالبرآءة منهم**.

- وقول بعض المتصوفة: **إن العبادة وطول المجاهدة إذا صفت نفوسهم أفضت بهم إلى إسقاطها، وإباحة كل شيء لهم، ورفع عهد الشرائع عنهم**.

- وكذلك إن أنكر منكر: مكة أو البيت، أو المسجد الحرام، أو صفة الحج، وقال: الحج واجب في القرآن، واستقبال القبلة كذلك، ولكن كونه على هذه الهيئة المتعارفة وإن تكن البقعة هي مكة والبيت والمسجد الحرام: لا أدري، هل هي تلك أو غيرها، ولعل الناقلين أن النبي ﷺ فسرها بهذه التفاسير غلطوا ووهموا.

فهذا ومثله، لا مرية في تكفيره إن كان ممن يظن به علم ذلك، وممن خالط المسلمين وامتدت صحبته لهم إلا أن يكون حديث عهد بالإسلام، فيقال له: سبيلك أن تسأل عن هذا الذي لم تعلمه بعد كافة المسلمين، فلا نجد بينهم خلافاً كافة عن كافة إلى معاصري الرسول ﷺ أن هذه الأمور كما قيل لك، وإن تلك البقعة هي مكة والبيت الذي فيها هو الكعبة والقبلة التي صلى لها الرسول ﷺ والمسلمون، وحجوا إليها، وطافوا بها، وأن تلك الأفعال هي صفات عبادة الحج والمراد به، وهي التي فعلها النبي ﷺ والمسلمون، وأن صفات

الصلوات المذكورة هي التي فعل ﷺ وشرح مراد الله بذلك، وأبان حدودها، فيقع كذلك العلم كما وقع لهم، ولا ترتاب بذلك بعد، والمرتاب في ذلك، والمنكر له بعد البحث، وصحبة المسلمين: **كافر باتفاق**، لا يُعذر بقوله: لا أدري، ولا يصدق فيه، بل ظاهره التستر عن التكذيب، إذ لا يمكن أنه لا يدري.

وأيضاً، فإنه إذا جوز على جميع الأمة الوهم والغلط فيما نقلوه من ذلك، وأجمعوا أنه قول الرسول ﷺ وفعله وتفسير مراد الله به، أدخل الاسترابة في جميع الشريعة، إذ هم الناقلون لها وللقرآن، وانحلت عرى[1] الدين كرة، **ومن قال هذا: كافر**.

وكذلك، من أنكر القرآن، أو حرفاً منه، أو غير شيئاً منه بعد الإجماع على أنه منه، أو زاد فيه، كفعل الفاطمية والإسماعيلية، أو زعم أنه ليس بحجة للنبي ﷺ، وليس فيه حجة ولا معجزة، كقول هشام الغوطي ومعمر الصيمري المعتزليين: أنه لا يدل على الله، ولا حجة فيه لرسول الله ﷺ، ولا يدل على ثواب، ولا عقاب، ولا حكم، ولا محالة في كفرهما بهذا القول.

وكذلك، يكفرهما بإنكارهما أن يكون في سائر معجزات النبي ﷺ حجة له، أو في خلق السموات والأرض دليل على الله، لمخالفتهم الإجماع، والنقل المتواتر عن النبي ﷺ باحتجاجه بهذا كله، وتصريح القرآن به.

وكذلك، من أنكر شيئاً مما نص فيه القرآن بعد علمه أنه من القرآن الذي في أيدي المسلمين ومصاحف المسلمين، ولم يكن جاهلاً، ولا قريب عهد بالإسلام، واحتج لإنكاره:

- إما بأنه لم يصح النقل عنده ولا بلغه العلم به.
- أو لتجويز الوهم على ناقله.

فنكفره بالطريقين المتقدمين، لأنه مكذب للقرآن، ومكذب للنبي ﷺ، لكنه تستر بدعواه.

(١) في «خ» غزى والمثبت من تصحيحنا

وكذلك، من أنكر الجنة والنار، والبعث والحساب، والقيامة، فهو **كافر بإجماع**، للنص عليه، وإجماع الأمة على صحة نقله متواتراً.

وكذلك أقول، فيمن اعترف بذلك، ولكنه **قال**: إن المراد بالجنة والنار والحشر والنشر والثواب والعقاب معنى غير ظاهره، وأنها لذات روحانية، ومعان باطنة، كقول **النصارى والفلاسفة والباطنية وبعض المتصوفة**، وزعم أن معنى «القيامة» الموت، أو فناء محض، وانتقاص هيئة الأفلاك، وتحليل العالم، كقول **بعض الفلاسفة**.

وكذلك، نقطع بكفر غلاة الرافضة في قولهم: إن الأئمة أفضل من الأنبياء.

فأمّا من أنكر ما عرف بالتواتر من الأخبار والسير والبلاد التي لا ترجع إلى إبطال شريعة، ولا تفضي إلى إنكار قاعدة من الدين، كإنكار غزوة تبوك، أو مؤتة، أو وجود أبي بكر وعمر أو قتل عثمان وخلافة علي رضي الله تعالى عنهم، بما علم بالنقل ضرورة، وليس في إنكاره جحد شريعة، فلا سبيل إلى تكفيره بجحد ذلك، وإنكار وقوع العلم له؛ إذ ليس في ذلك أكثر من المباهتة، كإنكار **هشام وعباد** وقعة الجمل ومحاربة علي من خالفه.

فأمّا إن ضعف ذلك من أجل تهمة الناقلين ووهم المسلمين، أجمع، فنكفره بذلك لسريانه إلى إبطال الشريعة.

فأمّا من **أنكر الإجماع المجرد** الذي ليس طريقة النقل المتواتر عن الشارع، فأكثر **المتكلمين** من **الفقهاء والنظار** في هذا الباب قالوا بتكفير كل من خالف الإجماع الصحيح الجامِع لشروط الإجماع المتفق عليه عموماً.

وحجتهم:

- قوله تعالى: ﴿ **وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ** ﴾ [النساء: ١١٥] الآية.
- وقوله ﷺ: «**من خالف الجماعة قِيد شِبرٍ فقد خلع رِبقة الإسلامِ مِن عُنُقِهِ**»[١].

(١) أخرجه الترمذي من حديث الحارث الأشعري، أبواب الأمثال، باب ما جاء في مثل الصلاة والصيام =

وحكوا الإجماع على تكفير من خالف الإجماع.

وذهب آخرون إلى الوقف عن القطع بتكفير من خالف الإجماع الذي يختص بنقله العلماء.

وذهب آخرون إلى التوقف في تكفير من خالف الإجماع الكائن عن نظر، كتكفير النظام بإنكاره الإجماع، لأنه بقوله هذا مخالف إجماع السّلف على احتجاجهم به خارق للإجماع.

قال **القاضي أبو بكر**: القول عندنا أن الكفر بالله هو الجهل بوجوده، والإيمان بالله هو العلم بوجوده، وأنه لا يكفر أحد بقول، ولا رأي، إلا أن يكون هو الجهل بالله، فإن عصي الله بقول أو فعل، نص الله ورسولُه، أو أجمع المؤمنون أنه لا يوجد إلا من كافر، أو يقوم دليل على ذلك، **فقد كفر**، ليس لأجل قوله، أو فعله، لكن لما يقارنه من الكفر.

فالتكفير بالله لا يكون إلا بأحد ثلاثة أمور:

أحدها: الجهل بالله تعالى.

والثاني: أن يأتي فعلاً أو يقول قولاً يخبر الله ورسوله، أو يجمع المسلمون، أن ذلك لا يكون إلا من كافر، كـ:

- السجود للصنم.

- والمشي إلى الكنائس بالتزام الزنانير وزي أصحابها في أعيادهم.

أو يكون ذلك القول أو الفعل لا يمكن معه العلم بالله.

قال: فهذان الضربان ـ وإن لم يكونا جهلاً بالله، فهما مما علم أن فاعلهما كافر منسلخ من الإيمان، انتهى مرادنا منه.

وناقشه **بعض متأخري الشافعية** في «تعليق» له في بعض ما حكي فيه الإجماع.

= والصدقة، حديث رقم (٢٨٦٣) و (٢٨٦٤) وقال: «حدِيثٌ حسنٌ صحِيحٌ غرِيبٌ»، وأخرجه أحمد في مسنده برقم (١٧١٧٠)، الطبراني في معجمه الكبير برقم (٣٤٢٧).

الثالث: مما رأينا مناسبته لهذا البحث ـ وإن كان الأنسب به مبحث اختصاصه تعالى بعلم الغيب على ما أشرنا إليه فيما مرّ، **النجامة والمواقيت**، لأنها فشت في زماننا حتى تمدح بها الجاهلون، واغتر بمقالتهم الغافلون، وتقربوا بها إلى الحكام، وأعرضوا بإكبابهم عليها عن تعلم الشريعة وما يلزمهم عيناً من الأحكام، يرون ذلك فخراً، ويعدونه قدراً، ويستطيرون بذلك بين الناس ذكراً، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ونعوذ بالله من مقته العظيم وعقابه الأليم، والموسوس بتزيين ذلك الشيطان الرجيم، **فنقول:**

قال **الشهاب القرافي** في «**قواعده**»: الفرق الحادي والسّبعون والمائتان: بين قاعدة ما يجب تعلمه من النجوم، وبين قاعدة ما لا يجب.

ظاهر كلام **أصحابنا**، أن التوجه للكعبة لا يجوز فيه التقليد مع القدرة على الاجتهاد، ونصوا على أن القادر على العلم يجب عليه التعلم، ولا يجوز له التقليد، ومعظم أدلة القبلة في الكواكب، فيجب تعليم ما تعلم به القبلة، كالفرقدين، والجدي، وما يجري مُجراها في معرفة القبلة.

وظاهر **كلامهم**، أن تعلم هذا القسم فرض عين على كل أحد.

وقال **صاحب المقدمات**: يتعلم من أحكام النجوم ما يستدل به على القبلة، وأجزاء الليل، وما مضى منه، وما يهتدى به في ظلمات البر والبحر ويعرف مواضعها من الفلك وأوقات طلوعها وغروبها، وهو مستحب لقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُوا۟ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ﴾ [الأنعام: ٩٧].

قلت: ومقتضى القواعد أن يكون ما يعرف به منها أوقات الصلوات فرض على الكفاية لجواز التقليد في الأوقات.

قال **صاحب الطراز**: يجوز التقليد في أوقات الصلوات إلا الزوال، فإنه ضروري، يستغني فيه عن التقليد، فكذلك لم يكن فرضاً على الأعيان، ومن جهة أن معرفة الأوقات واجبة يكون ما تعرف به الأوقات فرض كفاية، ويكون موطن الاستحباب هو ما يعين على الأسفار، وينجي من ظلمات البر والبحر.

قال صاحب المقدمات: وأما ما يفضي إلى معرفة نقصان الشهور، ووقت رؤية الهلال، فمكروه، لأنه لا يعتمد عليه في الشرع، فهو اشتغال بغير مفيد.

قال: وكذلك ما تعلم به الكسُوفات مكروه، لأنه لا يغني شيئًا، ويوهم العامة أنه يعلم الغيب بالحساب، فيزجر عن الأخبار بذلك، ويؤدب عليه.

قال: وأما ما يخبر به «**المنجم**» من «**الغيب**» في نزول الأمطار أو غيره:

فقيل: **ذلك كفر يقتل فاعله بغير استتابة، لقوله عليه الصلاة والسلام**: «**يقول الله عز وجل: أصبح مِن عِبادِي مُؤمِنٌ بِي وكافِرٌ بِي، فأمّا من قال: مُطِرنا بِرحمةِ الله وبِرِزقِ الله وبِفضلِ الله، فهُو مُؤمِنٌ بِي، كافِرٌ بِالكوكبِ، وأمّا من قال: مُطِرنا بِنجمِ كذا، فهُو مُؤمِنٌ بِالكوكبِ كافِرٌ بي**»[1].

وقيل: يستتاب، فإن تاب، وإلا قتل، قاله **أشهب**.

وقيل: يزجر عن ذلك ويؤدب، وليس اختلافاً في قول، بل اختلاف في حال.

فإن قال:

- إن الكواكب مستقلة بالتأثير قتل، ولم يستتب إن كان ليسره، لأنه زنديق.

- وإن أظهره، فهو مرتد يستتاب.

- وإن اعتقد أن الله تعالى هو الفاعل عندها، زجر عن الاعتقاد الكاذب، لأنه بدعة، تسقط العدالة، ولا يحل لمسلم تصديقه.

قال: والذي ينبغي أن يعتقد فيما يصيبون فيه، أن ذلك على وجه الظن الغالب، نحو قوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا أنشأتِ السّماءُ بحرِيّةً، ثُمّ تشاءمت فهُو عينٌ غُديقةٌ**»[2].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث زيد بن خالد، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، حديث رقم (٤١٤٧).

(٢) أخرجه الإمام مالك في الموطأ برقم (٦٥٤)، والطبراني في المعجم الأوسط برقم (٧٧٥٧) وقال: «لم يروِ هذا الحدِيث عن عوفِ بنِ الحارِثِ إلّا عبدُ الحكِيمِ، تفرّد بِهِ: الواقِدِيُّ».

هذا تلخيص قاعدة: ما يجب وما يحرم من تعلم أحكام الكواكب، انتهى.

وقال **ابن عرفة** في «**نوازل سحنون**»: شهادة المنجم المدعي أنه يعرف القضاء لا يجوز، وهذه جرحة، بينه.

ابن رشد معناه، أنه يدعي أنه يعرف من ناحية نظره في النجوم ما قضي الله تعالى به وقدره قبل أن يكون، والقول بهذا ـ مثلاً، ضلال لا كفر، وهو جرحة بينه.

وسمع **ابن القاسم** في كتاب «**السلطان**»: من ينظر في النجوم، فيقول: الشمس تكسف غداً، والرحيل غداً، وشبهه، يزجر، فإن لم ينته أدب، وإني أرى الذين يعالجون المجانين زاعمين أنهم إنما يعالجونهم بالقرآن قد كذبوا لو علموا ذلك لعلمته الأنبياء قد صنع لرسول الله ﷺ السم، فم يعرفه حتى أخبرته الشاة.

وأرى هذا ينظر في الغيب، وإنها لمن حبائا الشيطان.

ابن رشد: ليس قوله الشمس تكسف غداً، أو القمر ليلة كذا من جهة النظر في النجوم وعلم الحساب، بمنزلة قوله: من هذا الوجه، فلان يقدم غداً، في جميع الوجوه، لأن الشمس والقمر يجريان بأمر الله تعالى في أفلاكهما من برج إلى برج على تقدير لا يختلف بعد القمر عن الشمس كلما بعد زاد ضوءه إلى أن ينتهي في البُعد ليلة أربع عشرة فتكمل استدارته وضوئه لمقابلة الشمس ثم يأخذ في القرب كلما قرب نقص ضوءه، فإذا قدر الله تعالى علي ما أحكمه من أمره وقدره من منازله في سيره أن يكون بإزاء الشمس في النهار في ما بين الأبصار والشمس يستر جرمه عنا ضوء الشمس كله إن كان مقابلها أو بعضه إن كان منحرفاً عنها فكان عند ذلك كسوف الشمس آية من آيات الله، فليس في معرفة ذلك مما ذكرنا من جهة النجوم، وطريق الحساب، ادعاء علم الغيب، ولا ضلالة بوجه، لكنه يكره الاشتغال به، لأنه مما لا يعني، وفي الإنذار به قبل كونه ضرر في الدين، لأن الجاهل إذا سمعه ظنه من علم الغيب فيزجر عن ذلك قائله، ويؤدب عليه، كما **قال**.

قلت: في كلامه تناف، لأنه صرّح أولاً وثانياً بأن الكسُوف من الأمور التي نصب الله تعالى

على وجودها سبباً حسياً يعلم وجود ذلك بالحساب المستند لمعرفة حركة النيرين، وهذا أمر واضح، ولفظ قوله: فإذا قدر الله تعالى، إلى قوله: آية من آيات الله، يقتضي أنه كنزول زلزلة، أو صاعقة ونحوهما، من الأمور التي لم ينصب عليها دليل.

قال: واختلف في «**المنجم**»، يدعي أنه يعلم وقت قدوم فلان، أو نزول المطر، أو ما في الأرحام، أو ما يستبشر الناس به من الأخبار، وحادث الفتن والأهوال، وشبهه من المغيبات:

فقيل: ذلك كفر يجب به قتله دون استتابة.

وقيل: يستتابُ إن تاب، وإلا قتل، **قاله أشهب**.

وقيل: يزجر ويؤدب، وهو له في السماع.

والذي أقوله، أن هذا الخلاف إنما هو خلاف في حال:

- فإن زعم المنجم أن النجوم، واختلاف طلوعها وغروبها، هي الفاعلة لذلك كله، وكان مستبشراً بذلك، فأسرته بينة، قتل بلا استتابة، لأنه كافر زنديق.

- وإن كان معلناً بـذلك غير مستبشر به، يظهره ويحاجج عليه، استتيب، فإن تاب وإلا قـتل.

- وإن أقر، أن النجوم، واختلاف طلـوعها وغروبها، لا تأثير لها، وأن الله هو الفاعِل لذلك، إلا أنه جعلها أدلة، فهذا يزجر عن اعتقاده، ويؤدب أبداً، حتى يكف ويرجع عن اعتقاده، ويتوب عنه، لأنها بدعة، يجرح بها، وتسقط أمانته وشهادته، ولا يحل تصديقه في شيء من ذلك، وأنى يصح! أم كيف يجتمع في قلب مسلم تصديقه مع قوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الجن: ٢٦].

قلت: بعضهم يجيب عن هذا، بأن الغيب هو مالم ينصب عليه دليل، ويزعمون أن ما يقولونه هو مما نصب عليه دليل، وهو **النصبة الخاصة**، وغير ذلك مما تقرر في كتبهم، انتهى كلام **ابن عرفة**.

ولما نقل **ابن ناجي** كلام **ابن رشد** السّابق عند قول «الرسالة»: ولا ينظر من النجوم إلا ما يستدل به على القبلة وأجزاء الليل، ويترك ما سوى ذلك، وكره **المازري** النظر في **الإسطرلاب** و**الصفيحة**، لأن العمل بهما لا يمكن إلا بعد تعمق في النجوم، انتهى.

تتمّة:

لا أرى أن يحل للمنجم ما يأخذه من الأجرة على تنجيمه، وكذا ما يدفع له على وجه الإحسان، إن كان على وجه مكافأة «النجامة»، ولولاها ما أحسن به إليه، وما يأخذه على وجه المحاباة أشد في المنع، فقد قال العلماء في حديث: «**إنّ مِنّا رِجالًا يأْتُون الكُهّان**»، **قال**: «**فلا تأتِهم**»[1] الحديث، إنما نهي عن **إتيان الكهان** لأنهم يتكلمون في مغيبات قد يصادف بعضها الإصابة، فنخاف الفتنة على الإنسان بسبب ذلك، ولأنهم يلبسون على الناس كثيراً من الشـرائع.

*** [حكم إتيان الكاهن]:**

وقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة بالنهي عن **إتيان الكهان**، وتصديقهم فيما يقولونه وتحريم ما يعطون من **الحلوان**، وهو حرام بإجماع المسلمين.

وقد نقل الإجماع في تحريمه جماعة منهم:

أبو محمد البغوي، قال **البغوي**: اتفق أهل العلم على تحريم **حلوان الكاهن**، وهو ما يأخذه المتكهن على كهانته، لأن فعل الكهانة باطل، لا يجوز أخذ الأجرة عليه.

وقال **الماورديُّ** في «**الأحكام السلطانية**»: ويمنع المحتسب الناس من التكسب **بالكهانة واللهو**، ويؤدب عليه الآخذ والمعطي.

وقال **الخطابي**: حلوان **الكاهن** ما يأخذه المتكهن على كهانته، وهو محرم، وفعله باطل.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة، ونسخ ما كان من إباحته، حديث رقم (٥٣٧).

قال: وحلوان **العراف** حرام أيضاً.

قال: والفرق بين «العراف» و«الكاهن»:

- أن **الكاهن** إنما يتعاطى الأخبار عن الكوائن في المستقبل، ويدّعي معرفة الأسرار.

- **والعراف** يتعاطى معرفة الشيء المسروق، ومكان الضالة، ونحوهما.

وقال **الخطابي** ـ أيضاً، في حديث: «**من أتى كاهِنًا فصدّقهُ بِما يقُولُ، فقد برِئ مِمّا أُنزِل على مُحمّدٍ** ﷺ»[1] **قال**: كان في العرب كهنة يدعون أنهم يعرفون كثيراً من الأمور:

- فمنهم من يزعم أن له رئياً من الجن، يلقي إليه الأخبار.

- ومنهم من يدعي استدراك ذلك بفهم أعطيه.

- ومنهم من يسمى عرافاً، وهو الذي يزعم معرفة الأمور بمقدمات أسباب يستدل بها، كمعرفة من سرق الشيء الفلاني، ومعرفة من تتهم به المرأة، ونحو ذلك.

- ومنهم من يسمي المنجم كاهناً.

قال: والحديث مشتمل على النهي عن إتيان هؤلاء كلهم، والرجوع إلى قولهم، وتصديقهم فيما يدعونه، هذا كلام **الخطابي**، قال **النووي**: **وهو نفيس**.

وقوله: (**فلتسمع**) تكمله، والله أعلم.

* * *

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط من حديث أنس بن مالك برقم (٦٦٧٠) وقال: «لم يرو هذا الحديث عن قتادة إلا جرير بن حازم، ولا عن جرير إلا رشدين، تفرد به محمد بن أبي السري»، والبزار في مسنده برقم (٩٥٠٢)، والبيهقي في السنن الكبرى برقم (١٤١٢٤)، والطيالسي في مسنده برقم (٣٨١)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٥: ١١٨): «رواه الطبراني في الأوسط، وفيه رشدين بن سعد وهو ضعيف، وفيه توثيق في أحاديث الرقاق، وبقية رجاله ثقات».

*** [مبحث في الإمامة العظمى]:**

ولما لم يكن بين الناس نزاع في أن **مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق** لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من **فروض الكفايات**، وهي **أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية، لا ينتظم الأمر إلا بحصولها**، فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير أن يقصد حصولها من كل أحد، ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العمليّة دون الاعتقادية، حتى قد ذكر في الكتب الفقهية أنه لا بد من إمام يحيي الدين، ويقيم السنة، وينتصف للمظلومين، ويستوفي الحقوق، ويضعها مواضعها، ولكنه شاعت بين الناس في باب «الإمامة» اعتقادات فاسدة، واختلافات باردة، سيما من فرق الروافض والخوارج، ومالت كل فئة إلى تعصبات تكاد تفضي إلى رفض كثير من قواعد الإسلام، ونقض عقائد المسلمين، والقدح في الخلفاء الراشدين، مع القطع بأنه ليس للبحث عن أحوالهم، واستحقاقهم، وأفضليتهم، كبير تعلق بأفعال المكلفين:

ألحق المتكلمون هذا الباب بأبواب «**الكلام**»، وربما أدرجوه في تعريفه حيث قالوا:

هو العلم الباحث عن أحوال الصانع عز وجل والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام.

فتبعهم على **ذلك** تأسياً بهم، فقال على طريق الاستئناف النحوي، مقدماً خبر الجملة الاسمية: **(وواجب)**.

بعد انقراض زمن النبوة ـ عندنا وعند عامة المعتزلة ـ على الأمة، كفاية كان الوقت زمن فتنة، أو زمن أمن خلافاً للإمامية، فمن **الشيعة والإسماعيلية**، وهم السبعية قوم من الملاحدة سموا بذلك لأن متقدميهم قالوا: الأئمة تكون سبعة، وعند السّابع، وهو محمد بن إسماعيل، توقف بعضهم عليه، وجاوزه بعضهم، **وقالوا**: الأئمة يدورون على سبعة سبعة، كأيام الأسبوع في قولهم: هو واجب على الله تعالى، فعندهم ليكون معلماً في معرفة الله تعالى.

وعند **الإمامية**، ليكون لطفاً في أداء الواجبات العقليّة، واجتناب المقبحات العقليّة.

وعند **غلاة الشيعة** لتعليم اللغات وأحوال الأغذية والأدوية والسموم والحرف والصناعات، والمحافظة على مجانبة المخافات.

وخلافاً لقوم من **الخوارج** يقال لهم **النجدات**، أصحاب نجدة بن عويمر، في قولهم: أنه ليس بواجب أصلاً.

وخلافاً لأبي بكر الأصم من المعتزلة في قوله: أنه لا يجب عند ظهور العدل والإنصاف لعدم الاحتياج إليه، ويجب عند ظهور الظلم.

وخلافاً لهشام الغوطي منهم في قوله بالعكس، أي يجب عند ظهور العدل لإظهار شرائع الشرع، ولا يجب عند ظهور الظلم، لأن الظلمة ربما لم يطيعوه، وصار سبباً لزيادة الفتن.

احتج القائلون بوجوب نصب الإمام على الله تعالى بأنه:

- لطف من الله تعالى في حق العباد.

وأما عند الملاحدة، فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة، إذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى.

وأما عند الإمامية، فلأنه إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات، ويحثهم على الواجبات، كانوا معه أقرب إلى الطاعات، وأبعد عن المعاصي منهم بدونه، **واللطف واجب على الله تعالى** لما سبق.

والجواب إجمالاً، منع **المقدمتين**، والقدح فيما يورد لإثباتهما.

وتفصيلاً، أنه إنما يكون لطفاً إذا خلا عن جميع جهات القبح، وهو ممنوع، والسند ما مرّ، مع وجوه أخر مثل:

أن أداء الواجبات وترك القبيح مع عدم الإمام أكثر ثواباً لكونهما أشق وأقرب إلى الإخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الإمام.

وأيضاً، فإنما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه، كالعصمة مثلاً، فلم لا يجوز أن يكون زمان يكون الناسُ فيه معصومين مستغنيين عن الإمام.

والقول بأنا نعلم قطعاً أن اللطف الذي يحصل عليه بالإمام لا يحصل عليه بغيره مجرد دعوى ربما يعارض بأنا نعلم قطعاً جواز حصوله بغيره، وهذا كدعوى القطع بانتفاء المفاسد في نصب الإمام، وكونه مصلحة خالصة.

وأيضاً، إنما يكون منفعةً ولطفًا واجبًا إذا كان ظاهرًا قادرًا زاجرًا عن القبائح، قاهرًا على تنفيذ الأحكام، وإعلاء لواء الإسلام، وهذا ليس بلازم عندكم، فالإمام المختفي المعصوم الذي ادّعيتم وجوبه على الله تعالى ليس بلطف؛ إذ لا يتصوّر منه مع الاختفاء تقريب الناس إلى الصّلاح وتبعيدهم عن الفساد الذي هو لطف ليس بواجب عليه تعالى، وإلا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركاً للواجب، وهو محال.

وأجاب الشيعة، بأن وجود الإمام لطف، سواء تصرف أو لم يتصرف، على ما نقل عن علي كرم الله وجهه أنه قال: «**لا تخلوا الأرض عن قائم لله بحجة إما ظاهراً مشهوراً أو خائفاً مغموراً لئلا تبطل حجج الله تعالى وبيناته**»[1]، وتصرفه الظاهر لطف آخر، وإنما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث أخافوه وتركوا تصرفه، ففوتوا اللطف على أنفسهم.

ورد ما قالوه، أولاً، بأنا لا نسلم أن وجوده بدون التصرف لطف.

فإن قيل، لأن المكلف إذا اعتقد وجوده كان دائماً يخاف ظهوره وتصرفه، فيمتنع من القبائح .

قلنا: مجرد الحكم بتخلفه وإيجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى، فإن ساكن القرية إذا انزجر عن القبيح خوفاً من حاكم من قبل السُّلطان مختفي في القرية بحيث لا أثر له، كذلك ينزجر خوفاً من حاكم علم أن السلطان يرسله إليها ألبتة متى شاء، وليس هذا خوفاً من المعدوم، بل من موجود مترقب، كما أن خوف الأول من ظهور مترقب.

---

(١) أورده أبو نعيم في حلية الأولياء (١ : ٧٩).

وثانياً، بأنه ينبغي أن يظهر لأوليائه الذين يبذلون الأرواح والأموال على محبته، وليس عندهم إلا مجرد الاسم.

فإن قيل: لعله ظهر لهم وأنتم غافلون.

قلنا: عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها لعاقل، كعدم بحر من المسك، وجبل من الياقوت، ولو سلم، فالأولياء إذا عرفوا من أنفسهم أنه لم يظهر لهم توجه الإشكال عليهم، ولا يخفاك بطلان الحسن والقبح العقليين المبني عليهما وجوب نصب الإمام عقلاً على الله تعالى.

واحتج القائلون بعدم وجوب نصب الإمام بأن في نصبه إشارة الفتنة، لأن الأراء مختلفة، والأهواء متباينة، فيميل كل حزب إلى أحد وتهييج الفتن، وتقوم الحروب، وما هـذا شأنه لا يـجب، بل كـان ينبغي أن لا يـجوز ـ كما بحثه شارح «**المواقف**»، إلا أن الاحتمال الاتفاق على الواحد، أو تعينه وتعدده باستجماع الشرائط، أو ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع، وواجب الجواز.

والجواب، أن اعتبار الترجيح ـ كما قيل، يرفع الاختلاف في تعينه إن كان بأن يقدم الأعلم ثم الأسن، أو انعقاد الأمر وانسداد طريقة المخالفة بمجرد بيعه البعض ولو واحد يرفع الفتنة، مع أن فتنة النزاع في تعيين الإمام بالنسبة إلى مفاسد عدم الإمام ملحقة بالعدم.

لا يقال: الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا ينبغي الوجوب على الله تعالى، ولا على النبي ﷺ بالنص، ولا على الإمام السّابق بالاستخلاف.

لأنا نقول: المقصود، مضي ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد إذا لم ينص عليه النبي ﷺ، ولم يستخلف الإمام السّابق.

ثم ذكر المبتدأ بقوله: **(نصب)**، أي إقامة وتولية **(إمام)**.

فإنما يجب عليك ذلك عند عدم النص من الله ورسوله على التولية، وعند عدم الوصيّة من السابق على الإمامة لمعين، وإلا فلا يجب علينا النصب.

نعم - يجب علينا الامتثال عند وجود الشرط الآتي، وهو مشتق من الإمامة.

وهي:

- إما **إمامة وحي**، وكالنبوة.

- وإما **إمامة وراثة**، كالعلم.

- وإما **إمامة عبادة**، كالصّلاة.

- وإمّا **إمامة مصلحة**، وهي الخلافة العظمى.

وكلها ثابتة لرسول الله ﷺ.

وحيث أطلقت، فإنها تنصرف **للخلافة**، وهي بهذا المعنى: **رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ**.

وبهذا القيد: خرجت النبوة. وبقيد: العموم، مثل القضاء، **والرئاسة** في بعض النواحي، وكذا **رئاسة** من جعل الإمام نائباً عنه على الإطلاق، فإنها لا تعم الإمام، وكذا **رئاسة** الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقال **قوم من أصحابنا**، وتبعهم **الفخر**: هي: **رئاسة عامّة لشخص من الأشخاص**.

فقيد «**العموم**» احترازاً من «القاضي» و«المحتسب» و«غيرهما».

والقيد الأخير، وهو «**لشخص من الأشخاص**»، **قال**: للاحتراز عن **كل الأمة** إذا عزلوا الإمام لفسقه، فإن الكل ليس شخصاً واحداً.

قال **سعد الدين**: وكأنه أراد بـ«كل الأمة»: **أهل الحل والعقد**، واعتبر **رئاستهم** على من عداهم، أو على كل من آحاد الأمة، ومع هذا يرد عليه أن «**الوحدة**» من شرائط الإمامة، لا مقدماتها، وفي الشروط كثرة، وعلى اشتراطها أدلة.

ويمكن **أن يقال**: أنها بالمقدمات أشبه من جهة، أن لا يقال لجميع الأمة: إمام، بخلاف الإمام الجاهل، أو الفاسق، أو نحو ذلك.

وعلى هذا، ينبغي أن لا يقال لـ«شخصين» بايعهما الأمة: إنهما إمامان.

فإن قيل: الخلافة عن النبي ﷺ إنما تكون فيمن **استخلفه** النبي ﷺ، فلا يصدق التعريف على **إمامة البيعة** ونحوها فضلاً عن **رئاسة النائب العام للإمام.**

قلنا: لو سلم، **فالاستخلاف** أعم من أن يكون بواسطة أو بدونها.

وفي «**المواقف**» أن هذا التعريف قد نقض بالنبوة، ووصف الإمام بـ **(عدل)** شهادة، ولو في الظاهر، إشارة إلى شروط الإمامة في حالة الاختيار ابتداء، وهو عرفا وصف مركب من خمسة شروط:

- الإسلام.
- والبلوغ.
- والعقل.
- والحرية.
- وعدم الفسق بجارحة، أو اعتقاد.

لأن:

- غير المكلف، من **الصبي والمعتوه،** قاصر عن القيام بالأمور على ما ينبغي.
- **والعبد،** مشغول بخدمة السيد، لا يتفرغ للأمور، مستحقراً في أعين الناس، لا يهاب ولا يمتثل.

ويستفاد من **تذكير الوصف** اشتراط: **الذكوريّة،** فلا يكون الإمامُ:

- امرأةً.
- ولا خنثى مشكلاً.

لأنه بالنساء أشبه، والنساء ناقصات عقل ودين، ممنوعات عن الخروج إلى مشاهد الحكم، ومعارك الحرب.

- **والفاسق**، لا يصلح لأمر الدين، ولا يوثق بأوامره ونواهيه.

- **والظالم**، يختل به أمر الدين والدنيا، فكيف يصلح للولاية.

- وأما الوالي لدفع شره أليس بعجيب استرعاء الغنم.

- وأما **الكافر**، فأمره ظاهر.

وزاد **الجمهور** اشتراط:

- **أن يكون شجاعاً**، لئلا يجبن عن إقامة الحدود، ومقاومة الخصوم.

- **مجتهـداً في الأصول والفروع** إن وجـد، وإلا فأمثل المقلدين، ليتمكن من القيام بأمر الـدين.

- **ذا رأي في تدبير الأمور**، لئلا يخبط في سياسة الجمهور.

ولم يشترط هذه **الثلاثة** بعضُهم في الإمام، وجوز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير:

- بأن يفوض أمر الحروب، ومباشرة الخطوب إلى الشجعان.

- ويستغني المجتهدين في أمر الدين.

- ويستشير أصحاب الآراء الصائبة في أمور الملك محتجاً بندرة وجودها في شخص واحد، **وحينئذ**:

- فإمّا أن يجب نصب واجدها، فيؤدي إلى تكليف ما لا يطاق.

- أو يجب نصب فاقدها، وذلك إلغائها.

- أو لا يجب لا هذا ولا ذاك، فيكون اشتراطها مستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا تعتبر هذه الأوصاف معتبرة فيه.

وردّ ما تمسك به بأنا نختار عدم الوجوب مطلقًا، لكن للأمـة أن ينصبوا فاقـدها دفعاً للمفاسد التي تندفـع بتنصيبـه.

واشترط **الأشاعرة والجبائيان، وجلة الأئمة: كونه قرشياً.**

أي: من أولاد **النضر بن كنانة**، أو من أولاد **فهر**، على خلاف في ذلك، أشار إليه القرافي في «نظم السيرة» بقوله:

أَمَّا قُرَيشٌ فالأَصَحُّ فِهْرُ   جِماعُهَا والأكثرُونَ النَّضْرُ

والأولى أن يكون من بني العباس إن وجدوا، وإلا فقرشيٌّ آخر.

وخالف في ذلك **الخوارج وأكثر المعتزلة.**

احتج الأولون، بالسنة والإجماع:

أمّا السنة:

- فقوله عليه الصلاة والسلام: «**الأئِمّةُ مِن قُريشٍ**»[١]، وليس المراد إمامة الصلاة اتفاقاً، فتعينت الإمامة الكبرى.

- وقوله عليه الصلاة والسلام: «**الوُلاةُ مِن قُريشٍ ما أطاعُوا الله واستقامُوا على أمرِهِ**»[٢].

- وقوله عليه الصلاة والسلام: «**قدِّمُوا قُريشًا ولا تقدّمُوها**»[٣].

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث أنس بن مالك برقم (١٢٣٠٧)، والنسائي في الكبرى برقم (٥٩٤٢)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٧٢٥)، وأبو يعلى الموصلي في مسنده برقم (١٥٨)، والحاكم في مستدركه برقم (٦٩٦٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه برقم (٣٢٣٨٨)، قال ابن حجر في تلخيص الحبير: «وقد جمعت طرقه في «جزء مفرد» عن نحو من أربعين صحابيا». وقد سماه لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش. وقد صحح هذا الحديث الإمام العراقي.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى برقم (١٦٥٣٧).

(٣) أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار برقم (٢١٧)، والإمام الشافعي في مسنده برقم (١٧٧٦)، والبزار في مسنده برقم (٤٦٥)، والديلمي في الفردوس برقم (٤٥٧٢)، وقال عنه ابن حجر في فتح الباري (٦: ٥٣٠): «إسناده صحيح لكنه مرسل وله شواهد».

وأما **الإجماع**، فهو أنه لما قال الأنصار يوم السقيفة: منا أمير ومنكم أمير، منعهم أبو بكر رضي الله تعالى عنه بعدم كونهم من قريش، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة رضوان الله عليهم، فكان إجماعا.

واحتج المخالفون الآخرون بالمنقول والمعقول:

أما المنقول:

- فقوله عليه الصلاة والسلام: «**أطِيعُوا ولو أُمِّر عليكُم عبدٌ حبشِيٌّ أجدع**»[(١)].

وأجيب، بأن ذلك في غير الإمام من الحكام، جمعاً بين الأدلة، وبأن ذلك مبالغة على سبيل الفرض والتقدير، ويدل له: الإجماع على عدم صحة ولاية العبد.

وأما المعقول، فهو أنه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين، بل بالعلم والتقوى في النصرة في الأمور، والجرأة بالمصالح والقوة على الأهوال، وما أشبه ذلك.

وأجيب، بالمنع، ولا شك أن لشرف الأنساب وعظم قدرها في النفوس أثراً قاضياً في اجتماع الآراء وتآلف الأهواء وبذل الطاعة والانقياد وإظهار آثار الاعتقاد، ولهذا شاع في الأعصار أن يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة، وأهل بيت معين، حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة، والاتفاقات العجيبة، ولا أليق بذلك من قريش، الذين هم أشرف الناس نسبا[(٢)]، وقد اقتصر عليهم في ختم «الرسالة»، وانتشرت منهم الشريعة الباقية إلى يوم القيامة.

وأمّا إذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك، أو لم يقتدر على نصبه، لاستيلاء أهل الباطل، وشوكة الظلمة، وأرباب الضلالة، فلا كلام في جواز تقلد القضاء، وتنفيذ الأحكام،

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بنحوه من حديث أنس بن مالك، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، حديث رقم (٧١٤٢)،

(٢) في خ سبا.

وإقامة الحدود، وجميع ما يتعلق بالإمام، عن كل ذي شوكة، كما إذا كان الإمام القرشي فاسقاً، أو جائراً، أو جاهلاً، فضلاً عن أن لا يكون مجتهداً.

وبالجملة، يغنى ما ذكر في باب الإمامة على الاختيار والاقتدار.

وأمّا عند العجز والاضطرار، واستيلاء الظلمة، أو الكفار والفجار، وتسلط الجبابرة الأشرار، فقد صارت **الرئاسة الدنيوية تغلبية**، وبنيت عليها **الأحكام الدينية المنوطة بالإمام ضرورة**، ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشروط، إذ الضرورات تبيح المحظورات، وإلى الله المشتكي في النائبات، وهو المرتجي لكشف الملمات، وما من زمان إلا وما بعده شر منه.

ومن شروط الإمام عندنا أيضاً:

- **أن يكون سميعاً بصيراً ناطقاً.**

غير أن هذه **واجبات فيه ابتداء ودواماً**، فإن **لم توجد مضى حكم فاقدها**، واستحق العزل، فيعزل وجوباً إن قدر على ذلك ـ كما سيأتي تتمّة في شرح «المقاصد».

فإن **لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة** ولي كنانيٌّ.

فإن **لم يوجد فرجل من ولد إسماعيل.**

وإن لم يوجد فرجل من العجم، ولا يشترط أن يكون هاشمياً، ولا معصوماً، ولا أفضل ممن يولى عليهم، قاله **سعد الدين.**

واشترطت **الشيعة** من حيث هم **في الإمام شروطها:**

منها، أن يكون هاشمياً، أي لا يكون إلا من أولاد هاشم بن عبد مناف... إلى عبد المطلب، وليس لهم في ذلك شبهة فضلاً عن حجة، وإنما قصدهم بذلك نفي إمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم.

ومنهم، من اشترط كونه علوياً نفياً لخلافة بني العباس رضي الله تعالى عنهم.

وكفي بإجماع المسلمين على صحة إمامة الأئمة الثلاثة حجة عليهم.

ومنها، أن يكون عالماً بكل الأمور فضلاً عن علمه بمسائل الدين: أصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة.

وأن يكون **مطلعاً على المغيبات**، وهذه جهالة تفرد بها بعضهم.

ومنها، أن يكون أفضل أهل زمانه، لأنه قبح تقديم المفضول على الأفضل في إقامة قوانين الشريعة، وحفظ صورة الإسلام، معلوم للعقلاء، ولا ترجيح في تقديم المساوي.

ونقل مثل ذلك عن **الأشعري** حتى لا تنفعه إمامة المفضول مع وجود الأفضل، لأن الأفضل أقرب إلى انقيـاد الناس له، واجتماع الآراء على مبايعتـه، ولأن الإمامة خلافة عن النبي ﷺ، فيجب أن يطلب لها من له رتبة أعلى قياساً على النبوة.

أجيب، بأن القبح بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله تعالى ممنوع، وبمعنى عدم ملائمته لمجازي العقول والعادات غير مفيد أيضاً في حيز المنع، إذ ربّما يكون المفضول أقدر على القيام بمصالح الدين والملك، ونصبه أوفق لانتظام حال الرعية، وأوثق في الفتنة، وهذا بخلاف النبي ﷺ، فإنه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده لنبوته، ويوحي إليه مصالح الملك والملة، ويراه أهلاً للتبليغ ما أوحي إليه وتمشيته، فبذل ذلك قطعاً على أفضليته، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥].

وقد يحتج بجواز تقديم المفضول بوجوه:

الأول: إجماع العلماء بعد الخلق الراشدين على انعقاد الإمامة لبعض القرشيين مع أن فيهم من هو أفضل منه.

الثاني: أن عمر رضي الله تعالى عنه جعل الإمامة شورى بين ستة من غير نكير عليه، مع أن فيهم عثمان وعلياً رضي الله تعالى عنهما ـ وهما أفضل من غيرهما إجماعاً ـ فلو وجب تعيين الأفضل بعينهما.

الثالث: أن الأفضلية أمر خفي، فلما يطلع عليه أكثر أهل الحل والعقد، وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الأمر وإذا أنصفت، فيتعين الأفضل متعسر في أقل فرق الفاضلين، فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الأطواف، وأنت خبير بأن هذا وأمثاله على تقدير تمامها إنما يصلح للاحتجاج على أهل الحق دون الروافض، فإنّ الإمام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق، هذا ومن معظم الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم أن يكون الإمام معصوماً، وقد عرفت معنى العصمة، وأنها لا تنافي القدرة على المعصية، بل ربما تستلزمها.

واحتج أصحابنا على عدم وجوب العصمة، بالإجماع على إمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، مع الإجماع على أنهم لم تجب عصمتهم وإن كانوا معصومين بمعنى أنهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها.

وحاصل هذا **دعوى الإجماع على عدم اشتراط العصمة في الإمام**، وإلا فليس للإجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كبير معنى.

وقد يحتج، بأن العصمة مما لا سبيل للعباد إلى الاطلاع عليه، فإيجاب نصب إمام معصوم يعود إلى تكليف ما ليس في الوسع.

وفي انتهاض **الوجهين على الشيعة نظر**، والظاهر أنه لا حاجة إلى الدليل على عدم الاشتراط، وإنما يحتاج إليه في الاشتراط.

وقد احتجوا بوجوه:

الأول: القياس على النبوة بجامع إقامة الشريعة، وتنفيذ الأحكام، وحماية حوزة الإسلام.

ورد، بأن النبي ﷺ مبعوثٌ من الله تعالى، مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الأمور المخلة بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة، ولا كذلك الإمام، فإن نصبه مفوض إلى العباد الذين لا سبيل لهم إلى معرفة عصمته واستقامة سريرته، فلا وجه لاشتراطها.

وأيضاً، النبي ﷺ يأتي بالشريعة التي لا علم للعباد بها إلا من جهته، فلو لم يكن معصوماً

عن **الكذب** في تبليغها، **والفسق** في تعاطيها، وقد لزمنا امتثاله فيما أمر ونهي، واعتقاد إباحة ما جري عليه ومضي، لكانت «المعجزة» التي أقامها الله تعالى لصحة الرسالة، و«الهدى»، و«انتظام أمر الدين والدنيا»، مفضية إلى الضلالة والردى، وإضلال حال العاجلة والعقبى.

الثاني: أن الإمام واجب الطاعة بالنص والإجماع:

قال الله تعالى: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وكل واجب الطاعة واجب العصمة، والإ جاز أن يكذب في تقرير الأوامر والنواهي، وينهى عن الطاعات ويأمر بالمعاصي، فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية، واللازم ظاهِر البطلان.

والجواب، أن وجوب طاعته إنما هو فيما لا يخالف الشرع، بشهادة قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾، ويكفي في عدم كذبه في بيان الأحكامِ: العلم والعدالة والإسلام، وهذا ما يقال: إنما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله، وأما إذا كان بكونه حكم الله تعالى ورسوله، فيكفي العلم والعدالة ـ **كالقاضي والوالي** بالنسبة إلى الخلق، **والشاهد** بالنسبة إلى الحاكم، **والمفتي** بالنسبة إلى المقلد، وأمثال ذلك، على أن **الإجماع عند الشيعة إنما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم**، فإثبات العصمة به دونه دور.

الثالث: أن غير المعصوم ظالم، لأن المعصية ظلم على النفس أو على الغير، ولا شيء من الظالم بأهل للإمامة، كقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، والمراد «**عهد الإمامة**» بقرينة «السياق»، وهو قوله تعالى: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى﴾.

والجواب، أن غير المعصوم، أي من ليس له ملكة العصمة، لا يلزم أن يكون عاصياً بالفعل فضلاً عن أن يكون ظالماً، فإن المعصية أعم من الظلم، فليس كل عاصي ظالماً على الإطلاق.

ولو سلم، فدلالة الآية على صدق الكبرى لا تتم لجواز أن يكون المراد «**عهد النبوة والرسالة**» على ما هو رأي أكثر المفسرين نعم لا يبعد إثباته بالإجماع وفيه ما مر.

الرابع: أن الأمة إنما يحتاجون إلى الإمام لجواز الخطأ عليهم في العلم والعمل، ولذلك يكون الإمام لطفاً لهم، فلو جاز الخطأ على الإمام لوجب له إمام آخر، ويتسلسل، وشبهوا ذلك بانتهاء سلسلة الممكنات إلى الواجب لئلا يلزم التسلسل.

والجواب، أن وجوب الإمام شرعي بمعنى: أنه أوجب علينا نصبه، لا عقلي مبني على جواز الخطأ على الأمة ـ كما زعمتم، لأن في الشريعة القائمة إلى يوم القيامة غنية عنه لولا إيجاب الشارع، والضرر المظنون من عدمه يندفع بعلمه واجتهاده، وظاهر عدالته، وحسن اعتقاده، وإن لم يكن معصوماً يوماً، ألا ترى أن الخطأ جائز على المعصوم أيضاً لما عرفت من أن العصمة لا تزيل المحنة، وإن لم تندفع بذلك فكيف بخير الأمم، وعلماء الشرع ما نعاً ودافعاً.

الخامس: أنه حافظ للشريعة، فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضاً لها حافظاً، فيعود على موضوعه بالبعض.

والجواب، أنه ليس حافظاً لها بذاته، بل بالكتاب والسنة وإجماع الأمة واجتهاده الصحيح، فإن أخطأ في اجتهاده، أو ارتكب معصية، فالمجتهدون يردون والآمرون بالمعروف يصدون، وإن لم يفعلوا أيضاً، فلا نقض للشريعة القويمة، ولا نقض على الطريقة المستقيمة.

السادس: أنه لو أقدم على المعصية:

- فإمّا أن يجب الإنكار عليه، وهو مضاد لوجوب إطاعته الثابتة بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾، فيلزم إجتماع الضدين.
- وإما أن لا يجب، وهو خلاف النص والإجماع.

والجواب، أن وجوب الطاعة إنما فيما لا يخالف الشرع، وأما فيما يخالفه، فالرد والإنكار وإن لم يتيسر فسكوت عن أضرار.

السابع: أنه لا بد للشريعة من ناقل، ولا يوجد في كل حكم حكم أهل التواتر منعنا إلى انقراض العصر، فلم يبق إلا أن يكون إماماً معصوماً عن الخطأ.

والجواب: أن الظن كان في البعض، فينقل بطريق الآحاد من الثقات، وأما القطعي فما هو التـواتر، أو جميع الأمة، وهم أهل عصمة من الخطأ، فلا حاجة إلى معصوم بالمعنى الذي قصدتم، وليت شعـري بأي طريق نقلت الشريعة إلى الشيعة من الإمـام الـذي لا يوجـد منه إلا الاسم.

هذا وقد **اشترطت الغلاة من الروافض أن يكون الإمام**:

- صاحب معجزة عالماً بالغيوب.
- وبجمع اللغات.
- وبجميع الحرف والصناعات.
- وبطبائع الأغذية والأدوية.
- وبعجائب البر والبحر والسماء والأرض.

وهذه **خرافات مفضية إلى نفي الإمام ورفض الشريعة والأحكام**.

وقد اتفقت الأمة على خلافة أبي بكر وعمر وعثمان ولم يكونوا أصحاب عصمة، ولا معجزة، على ما في «**المواقف**».

لطيفة:

من شروط الإمام كما **قاله النووي**:

- **أن يكون سليم الأطراف**.

وأمّا حديث: «**اسمع وأطع وإن كان عبداً مجذع الأطراف**»[1] فمحمول على من قهر الناس بشوكته، أو على نائب الإمام حيث فوض إليه أمراً من الأمور، أو ندبه لاستيفاء حق من الحقوق، كما بسطه رحمه الله تعالى.

---

(١) سبق تخريجه.

وها هنا أبحاث:

الأول: فُهِم من قوله: نصب إمام، وهو مصدر مضاف لفاعله لمفعوله، أن يستجمع شروط الإمامة الصّالح لها، **لا يصير بمجرد صلاحيته لها واستجماعه شروطها إماماً:**

وهو **حكم قد اتفقت عليه الأمّة**، بل **لا بد من أمر آخر به تنعقد إمامته**، وذلك طرق:

منها، **متفق عليه.**

ومنها، **مختلف فيه.**

فالمتفق عليه:

- **النص من الله تعالى** كـ: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٦].
- والنص من الرسول.
- والنص من الإمام السّابق.

فإن هذه مجمع على انعقاد الإمامة بواحد منها.

والمختلف فيه المردود والدعوة: بأن يباين الظلمة من هو أهل للإمامة، ويأمر بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويدعو إلى اتباعه.

وقال به غير **الصالحية** من **الزيدية** ذاهبين إلى أن كل فاطمي خرج شاهداً لشيعته داعياً إلى سبيل ربه فهو إمام.

ولم يوافقهم على ذلك إلا **الجبائي**، كذا في شرح «**المقاصد**».

وفي «**الطوالع**» و«**شرحه**» إنما الخلاف فيما إذا بايعت الأمة شخصاً مستعد للإمامة، وفيما إذا استولى شخص مستعد لها شوكته على خطط الإسلام:

فقال بهما ـ أي بإمامتهما، **أصحابنا أهل السنة والجماعة**، و**المعتزلة**، لحصول المقصود من الإمامة بهذين الشخصين، وهو دفع الضرر الذي لا يندفع إلا بالإمام.

وقالت **الزيدية**: كل فاطمي... إلى آخره.

وأنكرت الإماميّة ذلك مطلقاً، أي أنكرت الإماميّة ثبوت الإمامة ببيعة الأمة، أو بالاستيلاء، أو **بدعاء** الشخص الموصوف: كان مستعداً لها، أو لا، ونحوه **للفخر**، وأقره عليه **السيد**، فليحرر.

والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية ـ خلافاً للشيعة القائلين لا طريق لها إلا النص، هو **اختيار أهل الحل والعقد**، وبيعتهم من غير أن يشترط إجماعهم على ذلك، ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم، ولهذا لم يتوقف أبو بكر رضي الله عنه إلى انتشار الأخبار في الأقطار، ولم ينكر عليه أحد.

وقال **عمر رضي الله تعالى عنه لأبي عبيدة**: ابسط يدك أبايعك، **فقال**: أتقول هذا وأبو بكر حاضر، فبايع أبا بكر رضي الله تعالى عنهم أجمعين[1].

وهذا **مذهب الأشعري**، إلا أنه يشترط أن يكون العقد بمشهد من الشهود، لئلا يدعي آخر أنه عقد له عقداً سراً متقدماً على هذا العقد.

وذهب **أكثر المعتزلة** إلى اشتراط **عدد خمسة** ممن يصلح للإمامة أخذاً من الشوري، وعلى العمل ببيعة الواحد بشرط الإشهاد، وانطوت الأعصار بعد الصحابة أيضاً إلى وقتنا هذا.

وقضية كلام بعضهم عدم اشتراط البينة، وحينئذ إذا اتفق عدد ممّن يدعي البيعة في بلد أو بلاد يفحص عن المتقدم، فيقدم ويؤخر الآخر، ويحكم عليه بأنه من البغاة، فيقاتل إلى أن تفيء إلى أمر الله، فإن لم يعلم المتقدم من غيره أو علم التقارن في العقد وجب إبطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار.

فإن قلت: جعل **الخلافة شورى** من أي الأقسام؟

قلت: جعله **السّعد** بمنزلة **الاستخلاف**، غايته أن المستخلف غير متعين، فيتشاورون، ويتفقون على واحد منهم.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٢٣٣).

وبهذا يندفع لزوم إمامة أكثر من واحد، فليتأمّل.

ويدل لنا على كون البيعة والاختيار طريقاً، أن الطريق:

- إما **النص**.
- وإما **الاختيار**.

والنص منتف في حق أبي بكر رضي الله تعالى عنه مع كونه إماماً بالإجماع.

وكذا في حق علي رضي الله تعالى عنه عند التحقيق.

وأيضاً اشتغل الصحابة رضي الله تعالى عنهم بعد وفاة النبي ﷺ، ومقتل عثمان رضي الله تعالى عنه، باختيار الإمام، وعقد البيعة من غير نكير، فكان إجماعاً على كونه طريقاً، ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك.

احتجت الشيعة بوجوهٍ:

الأول: أن الإمام يجب أن يكون معصوماً، أفضل من رعيته، عالماً بأمر الدين كله، ولا سبيل إلى معرفة ذلك بالاختيار.

ورُدّ، بمنع المقدمتين، فقد سبق عدم اشتراط هذه الأمور، ولو سلم، فلا مانع من أن تكون البيعة إمارة دالة على حكم الله ورسوله بإمامة صاحب البيعة، وعلم بالضرورة حصول الظن لأهل الحل والعقد بالصفات المذكورة.

الثاني: أن أهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء والحسبة، ولا على التصرف في فرد من آحاد الأمة، فكيف يقدرون على تولية الرئاسة الكبرى، وعلى إقدار الغير على التصرف في أمر الدين والدنيا لكافة الأمة.

ورُدّ، بمنع الصغرى، فإن التحكيم جائز عندنا، والشاهد يجعل القاضي قادراً على التصرف في الغير.

ولو سلم، فذلك لوجود من إليه التولية، وهو الإمام، ولا كذلك إذا مات ولا إمام غيره.

الثالث: أن الإمامة لإزالة الفتن، وإثباتها بالبيعة مظنة إثارة الفتن، لاختلاف الآراء، كما في زمن علي رضي الله تعالى عنه ومعاوية رضي الله تعالى عنه، فتعود على موضوعها بالنقض.

ورد، بأنه لا فتنة عند الانقياد للحق، فإن جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة من الشريعة، ونزاع معاوية لم يكن في إمامة علي رضي الله تعالى عنه، بل هو في أنه هل تجب عليه بيعته قبل الاقتصاص من قتلة عثمان رضي الله تعالى عنه، وأمّا عند الترفع والاستعلاء، فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص.

ولو سلم، فالكلام فيما إذا لم يوجد النص، إذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص، ولا خفاء في أن الفتنة القائمة من عدم الإمام أضعاف فتنة النزاع في تعيينه.

الرابع: أن الإمامة خلافة الله ورسوله، فيتوقف على استخلافهما بوسط أو بلا وسط، والثابت باختيار الأمة لا يكون خلافة منهما، بل من الأمة.

ورد، بأنه لو قام الدليل من قبل الشارع، وهو الإجماع على من اختاره الأمة خليفة الله ورسوله، كان خليفة، سقط ما ذكرتم، الأ ترى أن الوجوب بشهادة الشاهد، وقضاء القاضي، وفتوى المفتي، حكم الله تعالى لا حكمهم، على أن الإمام - وإن كان نائباً لله تعالى، فهو نائب الأمة أيضاً.

الخامس: أن القول **بالاختيار يؤدي إلى خلوّ الزمان عن الإمام**، وهو باطل بالاتفاق، وذلك فيما إذا عقد أهل بلدتين متضادتين، ولم يعلم السبق، فإنه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة، ولا بفسادهما لاحتمال السبق، ولا بتعيين الصحيح لعدم الوقوف، وحينئذ لا يمكن نصب إمام آخر لاحتمال كونه ثانياً.

وردّ بأنه ينصب إمام لعدم العلم بوجود الإمام، على أنه يمكن الترجيح بجهاته.

السّادس: أن سيرة النبي ﷺ وطريقته على أنه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد، وفي غيبته مدة قليلة، ولا البيان في أدنى ما يحتاج إليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في أمر قضاء الحاجة ومسح الخف ونحو ذلك، فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة، والبيان فيما هو أساس المهمّات.

والجواب، أن ذلك مجرد استبعاد، على أن التفويض إلى اختيار أهل الحل والعقد واجتهاد وأرباب أولي الألباب نوع استخلاف، وبيان ـ كما في كثير من فروع الإيمان.

السّابع: أن النبي ﷺ كان لأمته بمنزلة الأب الشفيق لأولاده الصغار، وهو لا يترك الوصية في الأولاد إلى واحد يصلح لذلك، فكذا النبي ﷺ في حق الأمة.

الثامن: قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، ولا خفاء في أن الإمامة من معظمات أمر الدين، فيكون قد بينها وأكملها: إما في كتابه، وإمّا على لسان نبيه عليه الصلاة والسلام.

والجواب عنهما بمثل ما سبق، قاله في شرح «المقاصِد» وغيره.

الثاني: يفهم من قوله: **إمام عدل**، أن مدار وجوب النصب على من وجدت فيه هذه الأهليّة من غير تعيين الشخص، أو لأب، أو قبيلة، إلا من استثني، ففيه رد على الجاروديّة من الزيدية في قولهم: الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين، فكل فاطمي خرج بالسيف داعياً إلى الحق، وكان عالماً بأمور الدين شجاعاً، فهو إمام يجب طاعته، فلذلك جوزوا تعدد الأئمة في متضايق الأقطار، وهو خلاف الإجماع المنعقد من السّلف قبل ظهورهم، وكذلك أيضاً جعلوا الدعوة طريقاً لثبوت الإمامة.

الثالث: قوله: «**وواجب نصب إمام عدل**» فيه إجمال:

- إذ لا يعلم منه الواجب العيني أو الواجب الكفائي، مع أن المراد الثاني ـ كما مرّ.
- ولا يعلم منه أيضاً، هل على الله تعالى أو على الأمة، والمراد الثاني كما علمته.
- واقتصاره على اشتراط العدالة ربما يفهم منه أنه لا يشترط فيه أزيد منها، وقد علمت كثرة الشروط غيرها.

وقد يجاب عن الأول، بأنه اكتفى عن بيانه بما بين في كتب الفروع، إذ هو **مبحث فقهي**، كما مر.

وعن الثاني، بأن قوله فيما مرّ: **ما عليه واجب**، يدفعه.

وعن الثالث، بأنه اقتصار على المتفق عليه ـ كما علم مما مرّ، غير أنه لا يكون عدلاً مع تقصيره بتضييع واجب عليه، كالاجتهاد، وغير الشجاع، وذي الرأي في حكم العدم.

الرابع: بقي من الشروط:

- **أن يكون الإمام ورعاً على ما في «الإرشاد» لإمام الحرمين.**

فإن قلت: فقد نقل عن الأشعري والقاضي أنه يشترط في الإمام:

- **أن يكون أفضل أهل عصره فهل هو على ظاهره.**

قلت: أن حمل على أنه **شرط كمال**، فلا إشكال، وإلا فقد **قال الغزالي**: الصحيح عدم اشتراطه.

فإن قلت: فهل من شرط الإمام:

- **أن يكون ذا عشيرة.**

قلت: ذكره **الغزالي**، وفيه ما في الذي قبله فيما يظهر، ولا أعلم الآن ممن نص عليه غيره.

ثم ذكر متعلق الواجب بقوله: (**بالشرع**).

يعني: **أن وجوب نصب الإمام العدل علينا ثابت بأدلة الشرع من وجوه:**

أولها: وهو العمدة، إجماع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، حتى جعلوه أهم الواجبات، واشتغلوا به عن دفن النبي ﷺ، وكذا عقب موت كل إمام إلى وقتنا هذا.

روي أنه لما توفي النبي ﷺ خطب أبو بكر رضي الله تعالى عنه فقال: «**يا أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد رب محمد فإنه حي لا يموت، ولا بد لهذا الأمر ممن يقوم به، فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله، فتبادروا من كل جانب، وقالوا: صدقت ولكنا ننظر في هذا الأمر**»[1]، ولم يقل أحد منهم إنه لا حاجة إلى الإمام، غاية ما فيه

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بنحوه، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النّبِيِّ ﷺ: «لو كُنتُ مُتّخِذًا =

أنهم اختلفوا في **تعيين الإمام**، وهو لا يقدح في اتفاقهم على وجوب نصب إمامًا.

إن قيل: لا بد في كل إجماع من مستند ـ كما تقرر في الأصول، ولو كان لهذا الإجماع مستند لنقل متواتر لتوفر الدواعي على نقله كذلك.

قيل: لعله استغنى عن نقله بنقل الإجماع، إذ الواجب كون المستند في نفس الأمر، وحينئذ فلا تتوفر الدواعي على نقله، أو لعل مستنده كان من قبل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان، فمن كان في زمن النبي ﷺ.

وثانيها: إن الشارع أمر بإقامة الحدود، وسد الثغور، وتجهيز الجيوش للجهاد، وكثير من الأمور المتعلقة بحفظ النظام، وحماية بيضة الإسلام، عما لا يتم إلا بالإمام، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به ـ وكان مقدوراً، فهو واجب، على ما تقرر في الأصول.

لا يقال: الأمر بإقامة الحدود، كقطع السارق مثلاً، إذ كان مشروطاً بوجود الإمام، لم يكن مطلقاً، فلم يستلزم وجوبه، كالأمر بالزكاة بالنسبة إلى تحصيل النصاب، وإن لم يكن مشروطاً، فظاهر.

لأنا نقول: فرق بين تقيد «**الوجوب**» وتقيد «**الواجب**»، فما هنا **الوجوب** مطلق، أي لم يقيد ولم يشترط بوجود الإمام، **والواجب** أعني المأمور به، مشروط به، وموقوف عليه، كوجوب الصلاة المشروط بالطهارة، وأما في الزكاة، فالوجوب مشروط بحصول النصاب، حتى إذا انتفى، فلا وجوب.

وثالثها: أن في **نصب الإمام** استجلاب منافع لا تحصي، واستدفاع مضار لا تخفي، وكل ما هو كذلك فهو واجب:

أما الصغرى، فتكاد تتحقق بالضروريات، بل المشاهدات، وتعد من العيان الذي لا يحتاج إلى البيان، ولهذا اشتهر أن ما يزع الشيطان أكثر مما يزع العريان، وبليتم بالسنان ما لا

= خليلًا»، حديث رقم (٣٦٦٨)،

ينتظم بالبرهان، وذلك لأن الاجتماع المؤدي إلى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرؤ المفاسد، ويحفظ المصالح، وبمنع ما تسارع إليه الطباع، ويتنازع عليه الأطماع، وكمال شاهداً ما شاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة، وإن لم يكن على ما ينبغي من اجتماع الصلاح والسداد، ولم يخل عن شائبة شر وفساد، ولهذا لا ينتظم أمراً، وفي اجتماع، كرفقة طريق، بدون رئيس يصدرون عن رأيه ويقتضي أمره ونهيه، بل وبما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم، كالنحل يقوم فيها كبير مقام الرئيس ينتظم أمرها ما دام فيها، وإذا هلك انتشرت الأفراد انتشار الجراد، وشاع فيما بينها الهلاك والفساد.

لا يقال: فغاية الأمر، أنه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام، لكن من أين يلزم عموم رئاستها جميع الناس وشمولها أمر الدين على ما هو المعتبر في الإمام.

لأنا نقول: النظام أمر عموم الناس على وجه يؤدي إلى صلاح الدين والدنيا يفتقر إلى رئاسة عامة فيهما، إذ لو تعدد الرؤوساء في الانتفاع والبقاع لأدى إلى منازعات ومخاصمات موجبة لإخلال أمر النظام، ولو اقتصرت رئاسته على أمر الدنيا، لفات انتظام أمر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى.

وأما الكبرى، فبالإجماع عندنا، وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي.

واعتراض صاحب «**تلخيص المحصل**» بأن الصغرى عقلي من باب الحسن والقبح، وليس من مذهبكم، والكبرى أوضح من الصغرى، فلا حاجة إلى التعرض للإجماع.

مدفوع، بأن كون الشيء صلاحاً أو فساداً ليس في شيء من متنازع الحسن والقبح.

وكون دفع الضرر واجب يعني استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلاً عن الأوضح، ولا ينبغي أن يخفي مثل هذا عليه.

ولا أن يكون الرجل العلمي في هذه الغاية من الشغف بالاعتراض.

لا يقال: الإجماع على الوجوب إنما هو إذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة أو فوقها، وهاهنا نصب الإمام يتضمن مفاسد لا يضبطها العدو لإحصاء ما في الآراء من اختلاف الأهواء في الطباع عن الاستنكاف عن تسلط الأكفاء، والإنسان قليل البقاء على ما عليه من الاهتداء وصلاح الاقتداء، فتميل النفوس إلى الإباء، والاستقصاء، ويظهر الفساد، ويكثر البغي والعناد، ويهلك الحرث والنسل، ويذهب الفرع والأصل، وكفاك شاهداً ما تسمع من قصص انقضاء خلافة عثمان رضي الله تعالى عنه إلى ابتداء دولة بني العباس رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

لأنا نقول: مضاره بالنسبة إلى منافعه ومفاسده بالإضافة إلى مصالحه مما لا يعبأ بكثرته، ويلحق بالعدم في قلته، كذا قرره في «شرح المقاصد».

وعبارة «**المواقف**» و«**شرحه**» في تقرير هذا الوجه الثالث في نصب الإمام، دفع ضرر مظنون، وكل ضرر مظنون دفعه واجب على العباد، إذا قدروا عليه إجماعاً بيانه، أي بيان في نصب الإمام دفع ذلك الضرر، أنا نعلم علماً مقارن الضرورة أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات وظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً، وذلك المقصود لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعني لهم، فإنهم مع اختلاف الأهواء، وتشتت الآراء، وما بينهم من الشحناء، قلما ينقاد بعضهم لبعض، فيفضي ذلك إلى التنازع والتراقب، وربما أدى إلى هلاكهم جميعاً.

وتشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخره، بحيث لو تمادى تعطلت المعائش، وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه، وذلك يؤدي إلى دفع الفتن، وهلاك جميع المسلمين، ففي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصور أعظم منها، بل نقول نصب الإمام من أتم مصالح المؤمنين وأعظم مقاصد الدين، **فحكمه الإيجاب السمعي**.

فإن قيل: على سبيل المعارضة في «المقدمة»: وفيه أضراراً أيضاً، وأنه يتقي بقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا ضرر، ولا ضِرار في الإسلامِ**»[١].

وبيان أن فيه ضرر من ثلاثة أوجه:

الأول: تولية الإنسان على من هو مثله يتحكم عليه فيما يهتدى إليه، وما لا يهتدى إضرار به لا محالة.

الثاني: أنه قد يستنكف عنه بعضهم، كما جرت به العادة فيما سلف من الأعصار، فيفضي إلى الاختلاف والفتنة، وهو إضرار بالنّاس.

الثالث: أنه لا يجب عصمته ـ كما سيأتي تقريره، فيتصور حيئنذ منه الكفر والفسوق، فإن لم يعزله ضر بالأمة بكفره وفسقه، وإن عزلناه أدى إلى الفتنة، إذ يحتاج في عزله إلى محاربة.

قلنا: الإضرار اللازم من تركه، أي ترك نصبه، أكثر بكثير من الإضرار اللازم من نصبه، ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب، انتهى.

تنبيه:

عارض القائلون بعدم وجوب نصب الإمام علينا **دليلنا على وجوبه علينا، بوجوه:**

الأول: توفر دواعي الناس على مصالحهم الدنيوية، وتعاونهم على أشغالهم الدينية، مما جبل عليه طباعهم وأبدانهم، فلا حاجة بهم إلى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به، ويدل على عدم الحاجة إليه انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان.

الثاني: الانتفاع **بالإمام** إنما يكون بالوصول إليه، ولا يخفي تعذر وصول آحاد الرعية إليه في كل ما يعن لهم من الأمور الدنيوية عادة، فلا فائدة في نصبه للعلم منه، فلا يكون واجباً، بل جائزاً.

---

(١) أخرجه ابن ماجه من حديث ابن عباس، أبواب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، حديث رقم (٢٣٤١)، وأحمد في مسنده برقم (٢٨٦٥)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (١١٨٠٦).

الثالث: للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر، وعند ذلك، فإن أقاموا ـ أي الناس، فاقدها، لم يأتوا بالواجب عليهم، بل بغيره، وإلا يقيموه ـ أي، وإن لم يقيموا الفاقد، فقد تركوا الواجب، فوجوب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين، فيكون ممتنعاً.

والجواب عن الأول: أنه وإن كان ممكناً عقلاً، إلا أنه يمتنع عادة لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة، ولذلك صادفنا العربان والولاة كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا يبتغي بعضهم على بعض، ولا يحافظ في الغائب على سنة ولا فرض، فقد اختل أمرهم في دنياهم ودينهم، وليس فيهم رئيس يسوقهم ويطيعهم، أي العمل بموجب دينهم غالباً بحيث يغنيهم عن رئاسة السلطان عليهم، **ولذلك قيل**: ما يزع السلطان أكثر مما يزع العربان. وقيل: أيضاً السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان.

والجواب عن الثاني، أنا لا نسلم أن الانتفاع بالإمام إنما يكون بالوصول إليه فقط، ويكون أيضاً بوصول أحكامه وسياسته إليهم، ونصب من يرجعون إليه.

والجواب عن الثالث، أن تركهم لنصبه لتعذر شروط الإقامة ليس تركاً للواجب، إذ لا وجوب عليهم على ذلك التقدير يزاد الوجوب إنما هو إذا وجد الجامع لشرائطها، وحينئذ فلا محذور في ذلك الترك، انتهى من «المواقف» و«شرحه».

والثالث، وجوابه تنزل في شرح «**المقاصد**» حيث قال: **فإن قيل**: لو وجب نصب الإمام لزم إطباق الأمة في أكثر الإعصار على ترك الواجب لانتفاء الإمام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**الخلافة بعدِي ثلاثُون سنةً ثُمّ تصِيرُ مُلكاً عضوضاً**»[1]، وقد تم ذلك بخلافة علي وابنه رضي الله تعالى عنهما، فمعاوية ومن بعده ملوك وأمراء الأئمة والخلفاء، واللازم منتف، لأن ترك الواجب معصية وضلالة، والأمة لا تجتمع على الضلالة.

(١) سبق تخريجه.

قلت: إنما تلزم الصلاة لو تركوه على قدرة واختيار لا عجز ولا اضطرار والحديث مع أنه من باب الآحاد يحتمل الصرف إلى الخلافة على وجه الكمال، انتهى.

قلت: وقد تقدم إيضاح الكمال في مبحث «التفضيل».

قال **السعد**: وها هنا **بحث آخر**، وهو أنه إذا لم يوجد إمام على شرائطه، **وبايع طائفة من أهل الحل والعقد قرشياً فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لأحكامه وطاعة من العامّة لأوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر على العزل والنصب لمن أراد**:

- هل يكون ذلك إتياناً بالواجب؟

- وهل يجب على ذوي الشوكة العظيمة من ملوك الأطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والإنصاف أن يفوضوا الأمر إليه بالكلية، ويكونوا لديه كسائر الرعية؟ انتهى.

وقد يقال: حديث: «**قدِّمُوا قُريشًا ولا تقدّمُوها**»[(١)] مع حديث: «**إذا أمرتُكُم بِأمرٍ فأتُوا مِنهُ ما استطعتُم**»[(٢)] قاضيان بوجوب التفويض، ويكونوا مُعِينين له على نفاذ أحكامه وأوامره ونواهيه، كما هو الواجب علينا مع «**أئمة العدل**»، هذا مع مراعاة ظاهر السؤال، من أن المتخلف فيه من الشروط ما أشير إليه خاصة، وإلا فالمناسب عدم التفويض خصوصاً مع تخلف العلم، والله أعلم.

فإن قلت: فهل من الأدلة الشرعية:

- قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].

- وقوله عليه الصلاة والسلام: «**من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية**»[(٣)].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، حديث رقم (٧٢٨٨)، ومسلم في كتاب الحج باب فرض الحج مرة في العمر، حديث رقم (١٣٣٧).

(٣) لم أعثر عليه، قال الذهبي في المنتقى من منهاج الاعتدال (١: ٢٨): «من روى هذا وأين إسناده بل والله ما قاله الرسول ﷺ»، وقد ذكره الشيعة في كتبهم كالطوسي في تلخيص الشافي (٤: ١٣١- ١٣٢).

قلت: قال **السعد**: قد تمسك بهما لأن وجوب الطاعة والمعرفة تقتضي وجوب الحصول.

ولما كان في الأدلة الشرعية القائمة على وجوب نصب الإمام علينا خفاء وإشكال، ولها معارضات كما علم مما مر أتى بقوله: (**فاعلم**):

أيها الطالب ذلك الحكم حقاً، ولا يهولك شقاشق المخالفين، وزخارف المعارضين، لاندفاعها بقواطع الأجوبة الصائبة، وانحسام مواد فسادها التي عن الحق ناكبة، إزالة لغفلة الطالب، وإيقاظاً له في مثل هذه المطالب، وحثاً له على قضاء الوطر، واغتنام المآرب.

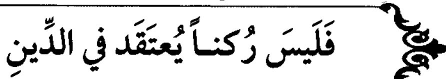
ولما قال الجاحظ **والخياط والكعبي وأبو الحسن البصري** بوجوب نصب الإمام على الأمة ـ كما قال به عامتهم، لكنهم خالفوهم كما خالفونا، فقالوا: إن وجوبه علينا بالعقل، لا بالشرع، **أشار** لرد مذهبهم بقوله: (**لا**):

هي عاطفة علي بـ«الشرع»، يعني: أن وجوب نصب الإمام علينا ثابت بالشرع لا:

(**بحكم العقل**):

خلافاً لمن ذكر، حيث قالوا به، **محتجين**، بأن **أصل دفع المضرة الثابتة واجب بحكم العقل قطعاً، فكذلك المضرة المظنونة يجب دفعها**، وذلك لأن الجزئيات المظنونة المتدرجة تحت أصل قطعي الحكم يجب إدراجها في ذلك الحكم قطعاً، إذ كل من عرف أن أكل الطعام المسموم قاتل **يجب** اجتنابه، ثم ظن أن هذا الطعام مسموم وجب عليه بحكم العقل الصّريح اجتنابه، وكذا كل من علم أن الحائط السّاقط لا يجوز الوقوف تحته، ثم ظن أن هذا الحائط يسقط، فالعقل الصّريح يقتضي بوجوب أن لا يقف تحته.

والجواب، منع حكم العقل بالوجوب الشرعي، ولا أخواته، بل هي لا تستفاد إلا من الشرع، وأن الوجوب الذي قضى به العقل في هذه المواضع وأمثالها فإنما هو بمعنى كونه من مقتضيات العقول والعادات وملائماتها، والكلام ليس فيها، بل في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى، وهو ممنوع هنا، كما علمت.



واحتج هؤلاء على عدم وجوب نصب الإمام على الله تعالى خلافاً لمن ذهب إليه، مع أن الوجوب على الله تعالى في الجملة مذهب المعتزلة، بأنه: لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان من الأزمنة من إمام ظاهر قاهر جامع لشروط الإمامة قامع لزوم الضلالة، قائم بحماية بيضة الإسلام، وإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، واللازم ظاهر الانتفاء، فكذا الملزوم، وأمّا حجتنا نحن على ذلك، وعلى عدم وجوبه علينا عقلاً، فهو ما تقرر من بطلان أصلي الحسن والقبح العقليين، حسب ما مرّ في قوله وقولهم:

إن الصلاح واجبٌ عليه زد ما عليه واجب

ولما ذكر مباحث «الإمامة» ذيلاً لما ذكره من **مسائل الكلام**، خشي أن يتوهم أن نصب الإمام ركن من أركان الاعتقاد، فدفع ذلك التوهم بقوله على طريق الاستئناف البياني المصدر بغاية كما في قوله تعالى: ﴿فَيَعۡتَذِرُونَ﴾ [المرسلات: ٣٦]:

(**فليس**): نصب الإمام الواجب على الأمة (**ركناً**) داخلاً في ماهيّة الإيمان والإسلام، بحيث (**يعتقد**) وجوباً لا من باب العمل لا من باب الاعتقاد الداخل (**في**) حقيقة (**الدين**) السابق بيانه صدر الكتاب، نعم حكمه، وهو وجوب النصب، واجب الاعتقاد، إلا أن جهله لا يؤثر خللاً في الإيمـان، لأنه وإن سلم الإجماع عليه غير معلوم من الدين بالضرورة على ما مرّ تحريـره.

ولما كانت الطاعة لولاة الأمور واجبة خصوصاً الإمام الأعظم أشار إلى ذلك بقوله:

(**و**) إذا نصبنا إماماً مستوفياً للشروط عند القدرة، أو تغلب علينا من هو فاقد بعضها عند العجز، (**لا نزاع**) أيها المكلف مطلقاً: ذكراً كان أو أنثى، حراً كان أو عبداً، أي لا تخرج (**عن**) امتثال وطاعة (**أمره**) الجازم فيه، مجاز هو أبلغ من طاعته، حيث لم تكن معصية مجمعاً عليها، وإلى هذا القيد أشار بنعت الأمر بقوله: (**المبين**)، أي البين الواضح كونه غير معصية لجريه على قوانين الشريعة، بأن لم تدنس طرة وجه دفع الحرج عنه كدورات التحريم.

ففي «**النصيحة**» **لسيدي زروق**: تجب طاعة الإمام فيما أمر به إن لم يأمر بمحرم مجمع عليه، انتهى.

وهو خير من قول بعضهم: إن أمر بمباح وجب، وإن أمر بمكروه، فقولان.

ثم الطاعة للإمام فيما ذكر واجبة ظاهراً وباطناً، فإن أطاع بظاهره دون باطنه، فإنه عاصٍ، وليس بمطيع، قاله **ابن عمر** في شرح «**الرسالة**»، لكن طاعة الأول لأداء الواجب الذي أمر الله به في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء: ٥٩]، إذ هم أمراء الحق العالمون الآمرون بالمعروف الناهون عن المنكر في الحديث:

- «**من أطاع أَمِيرِي فقد أطاعنِي، ومن عصى أَمِيرِي فقد عصانِي**»[١].
- **وفيه أيضاً**: «**من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية**».
- **وفيه أيضاً**: «**من فارق الجماعة شِبرًا مات مِيتةً جاهِلِيّةً**»[٢].

وهذا إجماع، إذ بهم تقام الأحكام، وتحفظ الفروج والأموال، وتحقن الدماء، وتسكن الفتن، وتستقيم الأحوال، وطاعة الثاني لانتفاء شره وأذاه، حتى لو فرضنا شخصاً من ذلك، ولم يؤد إلى فتنة لم تجب عليه الطاعة إلا بموجب شرعي غير مجرد أمره.

فإن قلت: امتثال نهي الإمام أيضاً واجب فلم سكت عنه. **قلت**:

- **إما لاستلزام الأمر له، إذ الأمر بالشيء نهي عن ضده.**
- **وإما لعلمه بالمقايسة.**
- **وإما لأن المراد بالأمر الطاعة مطلقاً.**

---

(١) أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده برقم (٢٥٥٤) واللفظ له، وقد أخرجه البخاري ومسلم بلفظ آخر وهو: «من أطاعنِي فقد أطاع الله، ومن يعصِنِي فقد عصى الله، ومن يُطِعِ الأَمِير فقد أطاعنِي، ومن يعصِ الأَمِير فقد عصانِي».

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث ابن عباس، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أمورا تنكرونها»، حديث رقم (٧٠٥٤).

فإن قلت: ثواب الإمام حكمهم حكم الإمام.

قلت: نعم، على ما صرّح به الحديث المتقدم، وكل من ولي شيئاً من أمور المسلمين، فلا بد فيه من العدالة والكفاءة.

فإن قلت: قضية ما ذكره القوم بطريق المفهوم أنه إذا أمر بالمعصية لا تجب طاعته، فهل تجوز وحينئذ فتجوز مخالفته، ولا شك في ظن ترتب الفتنة على ذلك، وقد تقدّم أن فاقد الشرط يجب طاعته اتقاء شره، وقياسه أن يكون هنا كذلك.

قلت: هذا مما لم أقف لهم فيه على كلام الآن إلا حديث: «**لا طاعة لِمخلُوقٍ في معصِيةِ الخالِقِ**»[1]، وظواهر كلامهم توهم الأخذ بظاهره، كحديث: «**إنّما الطّاعةُ في المعرُوفِ**»[2].

وعبارة **القرطبي**: «إنما» للحصر، ويعني به: ما ليس بمنكر ولا معصية، فتدخل فيه الطاعات الواجبة والمندوبة والأمور الجائزة شرعاً، فلو أمر بجائز صارت طاعته فيه واجبة، ولما حلت مخالفته، فلو أمر بما زجر الشرع عنه زجره تنزيه لا تحريم، فهذا مشكل، والأظهر جواز المخالفة تمسكاً بقوله: «**إنّما الطّاعةُ في المعرُوفِ**»، وهذا ليس بمعروف، إلا أن يخاف على نفسه منه، فله أن يمتثل، انتهى.

وإلا حديث **السنن** الآتي إن شاء الله تعالى.

والذي ينبغي أن يقال، أنه إذا أمر بمعصية مجمع عليها لا يجب طاعته فيها، بل ولا تجوز، ولكن المأمور حينئذ يكون حكمه حكم المكروه في إتيانها وتركها، **وفعل المكره** لا يوصف بشيء من الأحكام الخمسة، **لكنه يجري فيه تفصيل الفقهاء في وجوه «الإكراه»**:

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٣٨١)، وابن أبي شيبة في مصنفه برقم (٣٣٧١٧)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٣٨٨٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث علي بن أبي طالب، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، حديث رقم (٧١٤٥)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم (١٨٤٠).

- **ففي الطلاق، والنكاح، والعتق، والإقرار، واليمين، وسب مسلم غير صحابي، وسائر أفعاله في نفسه:**

يكفي عنها الإكراه، لخوف وقوع مؤلم بالمكره بالفتح، من قتل، أو ضرب، ولو قل، أو سجن، أو قيد، أو صفع لذي مروءة بمحضر جماعة إن قل، ولو بخلوة إن كثر، أو خوف أخذ ماله إن كان كثيراً، وفي اليسير تردد، أو قتل ولده، لا غيره.

- **وأما الإكراه على الكفر، وسبه عليه الصلاة والسلام، وقذف المسلم، وسب الصحابي، والزنى بامرأة لا تجد ما يسد رمقها إلا ممن يزني بها:**

فلا يكفي في الإقدام عليها إلا الإكراه لخوف إيقاع القتل بالمكره، وصبره أجمل.

- **وأمّا قتل المسلم، وقطعه، والزنى بامرأة مكرهة، أو ذات زوج:**

فلا يجوز الإقدام على شيء منها، ولو قتل، نعم، قطع نفسه مقدم على قتله.

- **وأما الإكراه على حلف يمين بالتزام طاعة ففي لزومها قولان.**

فإن قلت: حيث قلنا: إن طاعة الأمر بالمعصية غير واجبة، فهل للمكره القيام عليه ومباينته.

قلت: أمّا في الظاهر، فلا، لتفريق الكلمة، **وأمّا فيما بينه وبين الله تعالى،** فيمكن أن يقال: ينظر إلى مفسدة المعصية المأمور بها، وما في القيام عليه من المفسدة، فيرتكب أخفهما كما سيأتي نظيره **لابن عبد السلام.**

ولا شك أن **البغي على الإمام، والخروج عن طاعته في الجملة مما أجمع على حرمته أهل السنة:**

قال ابن يونس: افترض الله **قتال الخوارج،** فإن كانوا يظلمون الوالي الظالم، فلا يجوز ذلك الدفع عنه، ولا القيام عليه، ولا يسعك الوقوف عن العدل: كان هو القائم أو المقام عليه.

ابن القاسم: إن خرجوا عن ظلم السلطان، فلا يحل قتالهم.

وفي قواعد «القرافي»: الزواجر مشروعة لدرء المفاسد المتوقعة، وقد لا يكون المزجور إثماً، كالصبيان والمجانين والبهائم، وذلك **البغاة**، إنما قتالهم درء لتفريق الكلمة مع عدم التأثيم، لأنهم متأولون.

وفي سنن أبي داود أن النبي ﷺ قال: «**سيأتيكم رُكيبٌ مبغضون، يطلبون منكم ما لا يجب عليكم، فإذا سألوا ذلك فأعطوهم ولا تسبوهم، ولتوفوا لهم**»[1].

قال **الطرطوشي**: وهذا حديث عظيم الموقع في هذا الباب، فندفع لهم ما طلبوا من الظلم، ولا ننازعهم فيه، ونكف ألسنتنا عن سبهم، انتهى نصه.

وقال أبو عمر في «تمهيده»: **ذهبت طائفة من المعتزلة وعامة الخوارج** إلى منازعة الجائر.

قال: وأمّا **أهل الحق، وهم أهل السنة**، فقالوا: الصبر على طاعة الجائر أولى، والأصول والعقل والدين تشهد أن أعظم المكروهين أولاهما بالترك، انتهى، وهو صريح في المراد.

قلت: ومن طاعة الأئمة: **الصلاة خلفهم ما كانوا**.

ونقل **ابن يونس**: من صلى خلف من يشرب الخمر أعاد أبداً.

قال **ابن حبيب**: إلا أن يكون الإمام الذي يؤدي إليه الطاعة، فلا يعيد إلا أن يكون في حال صلاته سكران، قاله من لقيت من أصحاب **مالك**.

قال ابن التلمساني: وكذا «**القاضي**» و«**الخليفة**» و«**صاحب الشرطة**»، فيجوز أن يصلي خلفهم الجمعة وغيرها، إذ منع الصلاة معهم داعية إلى الخروج عن طاعتهم، وقد صلى عبد الله بن معمر خلف الحجاج ونجدة الحروري.

وقال **القاضي** في «**إكماله**»: أحاديث مسلم كلها في منع الخروج على الأئمة الجائرين ولزوم طاعتهم.

فإن قلت: إذا جار الإمام، أو أحد نوابه:

---

(١) أخرجه في كتاب الزكاة، باب رضا المصدق، حديث رقم (١٥٨٨).



إلاَّ بكُفرٍ فَانبـذنَّ عهدَهُ   فـاللهُ يَكفِينَـا أذَاهُ وَحدَهُ

- فهل يجب علينا نهيه وأمره، عملاً بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

- وهل لنا سبهم والدعاء عليهم جهرة بغير حضورهم؟

قلت: لا شك في توجه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل من بسطت يده في الأرض بشرطه الآتي، ولذا قال **الفقهاء:** أن الإمام إذا أخذ الأموال، وقتل الأنفس، لا يكون محارباً، لأنه لا يتعذر معه الغوث، إذ يمكن أن يستغاث عليه بالعلماء.

وقيل لحذيفة يوماً: لا تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؟

فقال: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لحسن، ولكن ليس من السنة أن ترفع السلاح على إمامك.

وقال العلماء في قوله عليه الصلاة والسلام: «**الدِّينُ النّصِيحةُ**» إلى «**ولِأئِمّةِ المُسلِمِين**»[1]: أوجب ما يكون هذا على من واكلهم أو جالسهم، وكل من أمكنه نصح السلطان لزمه ذلك.

قال **مالك:** وذلك إذا رجا أن يسمع.

قال **أبو عمر:** لا ينبغي إلا الدعاء لهم، فإنهم كانوا ينهون عن سب الأمراء، ثم نقل بسنده: كان الأكابر من أصحاب النبي ﷺ ينهون عن سب الأمراء، وتقدم كلام الطرطوشي وحديث السنن.

* [طرح البيعة]:

ثم استثني من قوله: أمره، استثناء منقطعاً، إذ ليس ما بعد «إلا» داخلاً فيما قبلها ـ كما علم ممّا قرّرناه، فقال:

(إلا) أي يكن إن أمر عموماً أو خصوصاً **(بكفر)** صريح أو ضمني، **(فـ)** لا تطعه أيها المأمور، بل خالفه، إلا أن يؤدي ذلك إلى قتلك، فيرتفع عنك الحرج.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث تميم الداري، كتاب الإيمان، باب أن الدين النصيحة، حديث رقم (٥٥).

بَغيـــرِ هــذا لا يُبَــاحُ صَرفُــهُ   وَلَيسَ يُعزَلَ إِن أُزِيلَ وَصفُهُ

إذن، في الإتيان بصورته الظاهرية مع ربط القلب على صريح الإيمان كقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦].

و(**انبذن**)، واطرحن أيها المأمور بالكفر في الحالتين، من «النبذ» وهو الطرح، مؤكد بنون التوكيد الثقيلة:

(**عهده**): أي عهد الإمام وبيعته لكفره، لأن أمره بالكفر دليل رضاه به والرضا بالكفر كفر، والكافر لا إمامة له، فيطرح عهده، **ولو سراً إن لم يمكن طرحه جهرة**.

وحينئذ، فإن قدرت على حربه، ودفعه عن المسلمين فذاك، وإلا كتمت أمرك خوف قتلك، (**فـ**)يتولى (**الله**) ـ كما جرت به العادة الإلهية ـ دفعه عنا، و(**يكفينا أذاه**) وشره (**وحده**)، إن الله يدفع عن الذين آمنوا، فقد رد ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُواْ خَيْرًا ۚ وَكَفَى ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلْقِتَالَ﴾ [الأحزاب: ٢٥] ولم يزل قوياً عزيزاً، وكان حقاً علينا لمقضتى وعده نصر المؤمنين (**بـ**)سائر أنواع الفسوق غير (**هذا**) المذكور من الكفر (**لا يباح**) لنا، ولا يجوز جوازاً متساوي الطرفين، أي لا يحل (**صرفه**) وخلعه من الإمامة، ونبذ عهده.

وبما قلناه يدخل فيه أمور نقلها ابن عرفة في «**شامله**» عن «**المازري**» و«**غيره**»، ولفظه:

قال المازري: ومن ثبتت إمامته: **وجبت طاعته واتباعه في اجتهاده ومذهبه فيما ليس بمعصية.**

- **فإن تغيرت حالته بكفر واضح: خلع.**
- **وببدعة، كالاعتزال:**

فإن دعا إليها لم يطع، فإن قاتل قوتل.

وإن لم يدع إليها:

- **فعلى تكفيره يخلع.**

- **وعلى تفسيقه في خلعه إن أمكن، دون إراقة دم، أو كشف حرم، مذهبان:**

الأول: خلعه، وإن تغيرت بفسق، كالزنا وشرب الخمر، فإن قدر على خلعه دون سفك دماء ولا كشف حرم ففي وجوبه أول قولي الشيخ.

وثانيهما: مع كثير من أهل السنة والقاضي سند بالأحاديث.

قلت: وهو **قول ابن عمر** في عدم الخروج من ولاية يزيد في جيش الحرة، حسب ما ذكره مسلم في صحيحه، والاول قول عبد الله بن الزبير في القصة على ما ذكره المؤرخون، انتهى.

وعلم من تقييده محل الخلاف بـ«**الأمن من سفك الدماء، وكشف الحرم**» أنه من خشية ذلك يمتنع جعله قولاً واحداً، ويعلم أنه ماش على القول الثاني من قولي **الأشعري** في فسقه بشرب الخمر.

وفي شرح «**المقاصد**»: ينحل عقد الإمامة بما يزول به:

- **فقصور الإمامة، كالردة والعياذ بالله تعالى.**
- **والجنون المطبق.**
- **وصيرورة الإمام أسيراً لا يرجى خلاصه.**
- **وكذا بالمرض الذي يُنسيه العلوم.**
- **وبالعمى.**
- **والصمم.**
- **والخرس.**
- **وكذا بخلعه نفسه، لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين، وإن لم يكن ظاهراً، بل استشعره من نفسه، وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله تعالى عنه نفسه.**
- **وأما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف.**

- وكذا في انعزاله بالفسق، والأكثرون على أنه لا ينعزل، وهو المختار من مذهب الشافعي وأبي حنيفة رضي الله تعالى عنهما، وعن محمد روايتان.

- ويستحق العزل بالاتفاق.

قلت: وهو الأصح أيضاً من مذهب **مالك وعامة المتكلمين والمحدثين:**

ففي «الإكمال»: جمهور أهل السنة من **أهل الحديث والفقه والكلام،** أنه لا يخلع السلطان بالظلم، والفسق، وتعطيل الحقوق، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويفه، زاد **أبو حامد** في «**إحيائه**»: **وتضييق صدورهم.**

فإن قلت: لأي شيء قدم معمول «لا يباح» وهو بغير هذا عليه.

قلت: للضرورة، وإلى هذا أشار بقوله:

(و) الإمام (ليس) يحل أن (يعزل) ولا ينعزل في حد ذاته، وإن استحق العزل، بمعنى تأهله له في نفسه.

و«لام» «يعزل» مفتوحة لنقل حركة همزة أن بعدها إليها.

والعزل لـ(أ)جل (**أن يزول وصفه**) المصرح باشتراطه فيما مر، **وهو العدالة**، فالإضافة فيه عهدية.

وهاهنا تنبيهات:

أحدها: شروط الإمامة السابقة أجملها **ابن عرفة** في «**مختصره الفقهي**» وأحال معرفتها على كتب «**الكلام**» و«**الحديث**»، وتنزل لذكرها من أئمة المذهب كثير من شراح «الرسالة»، ونقل كثيراً منها «ابن المواق» في شرح «**المختصر**» عن **إمام الحرمين**، وكذلك فعل «**خليل**» في «**مختصره**»، وأفصح عنها صاحب «**بغية الطالب**» من أصحابنا إفصاحاً جيداً، **فقال:** شروط **الإمام المعتبرة في الإمامة الكبرى عشرة:**

ستة منها غير مكتسبة، **وأربعة** منها مكتسبة.

فأمّا الستة الغير المكتسبة فهي:

- **البلوغ.**
- **والعقل.**
- **والحرية.**
- **والذكورية.**
- **والقرشية.**
- **وسلامة حواس السمع والبصر.**
- **والكلام.**

وأمّا المكتسبة فهي:

- **النجدة.**
- **والكفاية.**
- **والعلم.**
- **والورع.**

والمراد بالنجدة الشجاعة، وبالكفاية الرأي والسياسة، انتهى.

وثانيها: أغفل كثير من الأئمة عدّ **سلامة الحواس الثلاثة** من شروط الإمامة، وحكى **ابن عرفة المالكي** الإجماع على شرطيتها ابتداء، ثم **قال: قال:** المازري: والنقص البدني المانع من النظر الكلي الميؤوس من زواله، كالجنون، يوجب خلعه، وإن أوجب تقصير نظره، كالعمى والخرس والصمم، ففي وجوب خلعه بذلك.

ثالثها: إن لم يمكنه «الكتب» و«القراءة» تمتنع توليته ابتداء بالاتفاق.

ولو ذهبت: **رجلاه أو يداه،** قال بعض العلماء: يخلع.

ولو ذهبت: **إحدى يديه أو رجليه،** ففي وجوب خلعه خلاف، انتهى .

وثالثها: تقدم أن **من شرط الإمام أن يكون واحداً**، وممن نص عليه من أصحابنا **المازري، فقال**: لا يجوز عقد البيعة لإمامين في عصر واحد.

وذهب **بعض الأصوليين** إلى أنه إذا اتسعت دار الإسلام، وكان بعض الأطراف لا يصل إليه خبر الإمام وتدبيره، جاز أن ينصب به إمام آخر.

قال **الأبي**: واختاره **ابن عرفة**.

ورابعها: قال **ابن عرفة**: قال **مالك**: إن قام والٍ علي والٍ لإزالة ما بيده، **فإن** كان مثل عمر ابن عبد العزيز وجب الدفع عنه، وإلا فلا ينتقم الله **من** ظالم بظالم، ثم ينتقم منهما.

وقال ابن عرفة فيمن بايعه الناس بالإمارة، فقال آخر، وتبعه بعضهم: روى معاوية قتل الثاني، وهذا إن كان الأول عدلاً، وإلا فلا بيعة له تلزم، ولا بدّ من إمام: بر، أو فاجر.

ابن سحنون، يعني أنه كان يقال: لا تكرهوا الفتن، فإنها حصاد المنافقين.

ابن عرفة: يرده أو يخصصه أحاديث الاستعاذة **من** الفتن ما ظهر منها وما بطن.

وظاهر ما تقدم **منع إعانة غير العدل مطلقاً**.

وقال الشيخ **عز الدين بن عبد السلام**: فسق الأئمة قد يتفاوت، ككون فسق أحدهم بالقتل، وفسق الآخر بانتهاك حرمة الأبضاع، وفسق الآخر بالتعرض للأموال، فيقدم هذا على المتعرض للدماء والأبضاع، فإن تعذر قدم المتعرض للأبضاع على المتعرض للدماء، وكذا يترتب التقديم بين مرتكب الكثير من الذنوب وبين مرتكب الأكثر، مرتكب الكبير والأكبر ومرتكب الصغير منها والأصغر.

ثم قال العز: **فإن قيل**: أيجوز القتال مع أحد هؤلاء لإقامة ولايته، وإدامة تصرفه، وهو معصية؟

قلنا: نعم ـ دفعاً لما بين مفسدتي الفسوق.

وفي هذا **وقفة وإشكال** من جهة كونه إعانة على معصية، ولكن درء ما هو أشد من تلك المعصية يجوز.

قلت: ونحوه، **خروج فقهاء القيروان الممسي وغيره مع أبي يزيد الخارجي على الثالث من بني عبيد**، وهو إسماعيل، لكفره، وفسق أبي يزيد، والكفر أشد، انتهى كلام ابن عرفة.

قلت: ويتمشى قتال **جماعة من المجتهدين مع ابن الأشعث للحجاج**، على أن الفاسق لا ولاية له مع العدل ابتداء، ولا يتصف الإمام بالعدالة وفي نوابه جائز يعلم به، ويقدر على عزله.

وقال **القرطبي**: لا ينبغي للناس أن يتسارعوا إلى نصرة خارجي مظهر للعدالة وإن كان الأول فاسقـا، لأن كل من طلب الملك أظهر من نفسه الصلاح، فإذا تمكن عاد إلى خلاف ما أظهر.

ونقـل مثله عن **مـالك**، حيث منـع سائلـه عن نصر من قام بالأندلس على بعض أمرائهـا، انتهى.

وخامسها: ما تقدم من أن **بيعة الإمام تنعقد بالرجل الواحد**.

هو مذهب الشيخ الأشعري والقاضي، بشرط أن يكون من أهل الحل والعقد، عالماً بالكتاب والسنة، موصوفاً بالعدالة والورع والتجربة، ذكره **بعض أصحابنا**، ونقله صاحب «**بغيّة الطالب**»، فقال: شرط عاقد الإمامة كونه من أهل الحل والعقد بأن يكون: ذكراً عدلاً عالماً بأوصاف مستحق الإمامة وغيرها، ذا رأي يؤديه إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وعلى القيام بها أقدر.

ثم قال: نعم ـ الجماعة شرط كمال للخروج من الخلاف، **إذ قيل**: لا بد من ثلاثة.

وقال **المعتزلة**: لا بد من خمسة.

نعم ـ في شرح «المقاصد»: في الواحد أن يكون مُطاعاً.

قلت: عد كونه من أهل الحل والعقد يشعر به فليحرر.

وسادسها: تقدم أن في **عزل الإمام نفسه بغير عذر خلافاً**.

ومذهب مالك رحمه الله تعالى من الخلاف، أنه لا يملك عزل نفسه، لأن الحق للمسلمين، **بخلاف القاضي**، لأنه لإراحة الإمام خاصّة، والله أعلم.

وسابعها: ذكر في «المواقف» و«شرحه» أن للأمة خلع الإمام وعزله لسبب يوجبه مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين، وانتكاس أمور الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها، وإن أدى خلعه إلى فتنة احتمل أدنى المضرتين، وهذا يؤيد ما مرّ لنا بحثه، ولا ينافي ما تقدم من امتناع قيام البعض. والله أعلم .

وثامنها: قد مرّ أن **الإمامة واجبة عندنا كفاية**، فإن قام بها البعض سقطت عن الباقين، وإن لم يقم بها أحد أثم بتركها، فريقان:

أحدهما: أهل العلم والعقل.

والثاني: كل من يصلح للإمامة، قاله بعض المتأخرين.

وتاسعها: تقدم أن **طريق الإمامة المختلف فيه المردود الدعوة**:

وفي «المقاصد» نفسه، وتنعقد الإمامة بطرق:

أحدها: **بيعة أهل الحل والعقد**، من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد، بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته.

والثاني: **استخلاف الإمام وعهده**، وجعله الأمر شورى بمنزلة الاستخلاف، إلا أن المستخلف غير متعين، فيتشاورون، ويتفقون على أحدهم.

وإذا **خلع الإمام نفسه** كان كموته، فينتقل الأمر إلى من ولي العهد.

والثالث: **القهر والاستيلاء** فإذا مات الإمام وتصدى للإمامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف، وقهر الناس لشوكته، انعقدت الخلافة له، وكذا إن كان فاسقاً أو جاهلاً على الأظهر، إلا أنه يعصي بما فعل، ولا يصير الشخص إماماً بتفرده بشروط الإمامة.

وتجب طاعة الإمام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلاً أو جائراً.

ولا يجوز نصب إمامين في وقت واحد على الأظهر.

وإذا ثبتت الإمامة بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهِر إماماً.

ولا يجوز خلع الإمام بلا سبب، ولو خلعوه لم تنعقد إمامة من بعده.

وإن عزل نفسه:

- **فإن كان لعجزه عن القيام بالأمر انعزل.**
- **وإلا، فلا.**

ولا ينعزل الإمام بالفسق والإغماء، وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم.

قال إمام الحرمين: وإذا **جار إمام الوقت، وظهر ظلمه وغشه،** ولم يرعوا لزاجر عن سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحل والعقد التواطي على ردعه، ولو بشهر السلاح، ونصب الحروب، انتهى، وفي بعضه إجمال يبينه ما سلف.

وعاشرها: إذا **انعقدت الإمامة لاثنين في آن واحد،** فالإمام منهما من **انعقدت** له البيعة بأهل الحل والعقد من أكثر الخلق، **والآخر باغ يجب رده،** على ما تشهد به قصة الشورى، حسب ما هو مبسوط في كتب التاريخ.

فإن لم تكن أكثرية:

فقيل: إنها للذي عقدت له في بلد الإمام الميت.

وقيل: يقرع بينهما.

وقيل: لكل واحد دفعها عن نفسه للآخر.

وقيل: كعاقدي نكاحين على امرأة واحدة، انتهى كلام الغزالي.

قلت: ويجري الخلاف أيضاً فيما إذا كان العقد ببلد واحد وتعذر الترجيح.

قلت: والمصرح به في فقهنا: الاقتراع بين المتساويين من الخلفاء، كما في نيف وعشرين مسئلة يشرّع فيها الاقتراع، والجاري على انعقاد الجمعة لأهل أحد مسجدين ببلد واحد على القول بامتناع تعددها في المصر الواحد صلى الإمام أو نائبه فيه انعقادها لمن بويع له ببلد الخليفة، فليتأمل .

خاتمات:

الأولى: ذهب جمهور أصحابنا رحمهم الله تعالى، **والمعتزلة، والخوارج، إلى أن النبي** ﷺ **لم ينص على إمام بعده.**

وقيل: نص على أبي بكر رضي الله تعالى عنه، فقال **الحسن البصري:** نصاً خفياً، وهو تقديمه ﷺ إياه في الصلاة.

وقال **بعض أصحاب الحديث:** نصّاً جلياً، وهو ما روي عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**ايتونى بدواة وقرطاس أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف فيه اثنان، ثم قال: يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر**»[١].

وقيل: نص على علي رضي الله تعالى عنه، **وهو مذهب الشيعة:**

- **أمّا النص الخفي، وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة، فبالاتفاق.**

- **وأما النص الجلي، فعند الإمامية دون الزيدية:**

وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «**سلموا عليه بإمرة المؤمنين**»[٢].

وقوله عليه الصلاة والسلام مشيراً إليه وأخذاً بيده: «**هذا خليفتي فيكم بعدي فاسمعوا له وأطيعوا**»[٣].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «**أنت الخليفة من بعدي**»[١].

وقوله عليه الصلاة والسلام وقد جمع لبني عبد المطلب: «**أيكم يبايعني ويؤازرني ويكون أخي ووصي من بعدي**»[٢] فبايعه علي رضي الله تعالى عنه.

استدل أهل الحق بطريقين:

أحدهما: أنه لو كان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا الأمر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق، لتواتر أو اشتهر فيما بين الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، وظهر على أجليتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي ﷺ واختصاص لهذا الأمر بحكم العادة، واللازم منتف، وإلا لم يتوقفوا على الانقياد له، والعمل بموجبه، ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعده لتعيين الإمام، ولم يقل الأنصار منا أمير ومنكم أمير، ولم تمل طائفة إلى أبي بكر، وأخرى إلى علي، وأخرى إلى العباس رضي الله تعالى عنهم، ولم يقل عمر رضي الله تعالى عنه لأبي عبيدة رضي الله تعالى عنه: امدد يدك أبايعك، ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم وادعاء الأمر له والتمسك بالنص عليه.

فإن قيل: علموا ذلك، وكتموه لأغراض لهم في ذلك، كحب الرياسة، والحقد على علي رضي الله تعالى عنه لقتله أقاربهم وعشائرهم، وحسدهم إياه على ما له من المناقب والكمالات، وشدة الاختصاص بالنبي ﷺ، وظنهم أن النص قد لحقه النسخ، لما رأوا من ترك كبار الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين العمل به... إلى غير ذلك، وترك علي المحاجة به تقية وخوفاً من الأعداء، وقلة وثوق بقبول الجماعة.

قلنا: من كان له حظ من الديانة والاصاف علم قطعاً براءة أصحاب رسول الله ﷺ وجلالة أقدارهم عن مخالفة أمره في مثل هذا الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل، وكيف يظن بجماعة رضي الله تعالى عنهم، وآثرهم بصحبة رسول الله ﷺ، ونصرة دينه.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: تهذيب الآثار للطبري برقم (١٢٧).

ووصفهم بكونهم: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، قد تواتر منهم الإعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها، والإقبال على بذل منهجهم، وذخائرهم، وقتل أقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله ﷺ وإقامة شريعته وانقياد أمره واتباع طريقته، أنهم خالفوه قبل أن يدفنوه، وتركوا أهواءه واتبعوا أهواءهم، وعدلوا عن الحق الصحيح إلى الباطل الصريح، وخذلوا مستحقاً من **خالص بني هاشم وخاص ذوي القربى** إلى عاصم من بني تيم، أو عدي ابن كعب، وإن مثل علي رضي الله تعالى عنه مع صلابته في الدين، وبسالته، وشدة شكيمته، وقوة عزيمته، وعلو شأنه، وكثرة أعوانه، وكون أكثر المهاجرين والأنصار والرؤساء الكبار معه، قد ترك حقه، وسلّم الأمر لمن لا يستحقه من شيخ من بني تيم ضعيف الحال، عديم المال، قليل الاتباع والأشياع، ولم يقم بأمره وطلب حقه، كما قام به حين رجع الأمر إليه، وقاتل من نازعه بكلتا يديه، حتى فني الخلق الكثير، والجم الغفير، وآثر على التقية الحمية في الدين، والعصبية للإسلام والمسلمين، مع أن الخطب إذ ذاك أشد الخصم الدّ، وفي أوّل الأمر قلوب القوم أرق، وجانبهم أسهل وأرؤهم إلى اتباع الحق، واجتناب الباطل أميل، وعهدهم بالنبي ﷺ أقرب، وهممهم في تنفيذ أحكامه أرغب.

ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والأنصار عامة لمخالفة الحق وكتمانه، وفي علي رضي الله تعالى عنه خاصة باتباعه وإذعانه، بل في النبي ﷺ، حيث اتخذ القوم أحباباً، وأصحاباً، وأعواناً، وأنصاراً، وأختاناً، وأصهاراً، مع علمه بحالهم في ابتدائهم، ومآلهم، بل في كتاب الله تعالى، حيث أثنى عليهم، وجعلهم خير أمة، ووصفهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن مكابرات الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرناً بعد قرن، مع أنه لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين، ولم يثبت عمن يوثق بهم من المحدثين مع شدة ميلهم إلى أمير المؤمنين، ونقلهم الأحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في أمر الدنيا والدين، ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخره إشارة إلى ذلك.

* مبحث اتهام ابن جرير الطبري بالتشيع[١]:

وابن جرير الطبري مع اتهامه بالتشيع لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزيادة التي تدعيها الشيعة، وهي قوله عليه الصلاة والسلام: «**أنه خليفتي فيكم بعدي**»[٢]، ونعم ما قال **المأمون**: وجدت أربعة في أربعة:

- **الزهد في المعتزلة.**
- **والكذب في الرافضة.**
- **والمروؤة في وأصحاب الحديث.**
- **وحب الرئاسة في أصحاب الرأي.**

والظاهر ما ذكره **المتكلمون** من أن هذا المذهب، أعني: **دعوى النص الجلي**، مما وضعه هشام بن الحكم وابن الراوندي وأبو عيسى الوراق وأخبرا بهم، ثم رواه أسلاف الروافض مشفعاً بتقرير مذهبهم.

قال **الإمام الرازي** رحمه الله تعالى: ومن العجب العجاب، أن الكامِلين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلاً عن التواتر، وإن عوامهم وأوساطهم لا يقدرون أن يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق، وأن غلاتهم زعموا أن المسلمين ارتدوا بعد النبي ﷺ ولم يبق على الإسلام إلا عدد يسير ـ أقل من العشرة، فكيف يدعون التواتر وفي ذلك الطريق روايات وأمارات، ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم النص، وهي كثيرة جداً، كقول العباس رضي الله تعالى عنه لعلي رضي الله تعالى عنه: امدد يدك أبايعك يقول الناس هذا عم رسول الله ﷺ بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر لأبي عبيدة رضي الله تعالى عنهما امدد يدك أبايعك[٣].

---

(١) هذا العنوان مذكور على يمين المخطوط.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

وقول أبي بكر رضي الله تعالى عنه: بايعوا عمراً وأبا عبيدة[(١)].

وقوله: «**وددت أني سألت النبي ﷺ عن هذا الأمر فيمن هو، وكنا لا ننازعه أهله**»[(٢)].

وكدخول علي رضي الله تعالى عنه في الشورى فإنه رضي بإمامة أيهم كان.

وكقوله رضي الله تعالى عنه لطلحة: «**إن أردت بايعتك**»[(٣)].

وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له إلا بنص من النبي ﷺ وكقوله حين دعي إلى البيعة: «**اتركوني والتمسوا غيري**»[(٤)].

وكمعاضدته **أبا بكر وعمر** رضي الله تعالى عنهما، والإشارة عليهما بما هو أصلح حين خرج أبو بكر رضي الله تعالى عنه لقتال العرب وعمر لقتال فارس.

وبعدم تعرضه لذلك النص في شيء من خطبه ورسائله ومحاضراته ومخاصماته، وعند تأخره عن البيعة.

وكإنكار زيد بن علي مع علو رتبته رضي الله تعالى عنهم في العلم هذا النص، وكذا كثير من سادات أهل البيت وكتسمية الصحابة رضي الله تعالى عنهم أبا بكر رضي الله تعالى عنه مدة حياته بخليفة رسول الله ﷺ أن يهمل مثل هذا الأمر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة إليه أقل من القليل.

والجواب، أن ترك **النص الجلي** على واحد بالتعيين ليس إهمالاً، لا بل تفويض معرفة الأحق الأليق إلى آراء أولي الألباب، واختيار أهل الحل والعقد من الأصحاب، وأنظار ذوي البصيرة بمصالح الأمور، وتدبير سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفيف الإشارة، أو لطيف العبارة، نوع بيان لا يخفى حسنه على ذوي العرفان، انتهى كلام شرح «**المقاصد**».

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، حديث رقم (٦٨٣٠)، و مسلم في كتاب الحدود، باب رجم الثيب في الزنا، حديث رقم (١٦٩١).

(٢) انظر: تاريخ الطبري (٣: ٤٣٠)، وتاريخ الإسلام للذهبي (٣: ١١٧)

(٣) لم أعثر عليه.

(٤) لم أعثر عليه في كتب أهل السنة وإنما هو مذكور في نهج البلاغة.

قلت: ولأنه عليه الصلاة والسلام لو عين واحداً لهلك مخالفوه على ما مر، ولتوهم أنه لا بد في الإمامة من نص دائماً، ولئلا يتوهم سقوط من لم ينص عليه عن رتبة الاستحقاق أبداً، والله أعلم.

الثانية: ذكر **بعض الأئمة** أن من سعي في تولية جائر أو فاسق، كان ضامناً معه، وشريكاً له في الإثم.

وفي «تبصرة» **ابن حجر**: مجوز من شارك في عزل إنسان وتولية غيره، ولم يأمن سفك دم مسلم، فقد شارك في دم نفسه أن يسفك.

ونقل ابن رشد: «من شارك في قتل مسلم ولو بشطر كلمة لقى الله يوم القيامة وبين عينيه مكتوب أيس من رحمة الله»، قال: و«شطر الكلمة» أن ينطق بالقاف من اقتل، وفي قيس ابن العربي وقوله: «**وأن لا ننازع الأمر أهله**» يعني: من ملكه، لا من يستحقه، فإن الأمر فيمن أكثر منه، فيمن يستحق، والطاعة واجبة، للجميع، فالصبر على ضرر ذلك أولى من التعرض لإفساد ذات البين، انتهى.

الثالثة: قال **المطرز وابن خالويه وآخرون من الآئمة** كلاماً متداخلاً حاصله كما قال **النووي** رحمه الله تعالى:

- **أن كل من ملك المسلمين، يقال له: أمير المؤمنين.**
- **ومن ملك الحبشة النجاشي.**
- **ومن ملك الروم قيصر.**
- **ومن ملك الفرس كسرى.**
- **ومن ملك الترك خاقان.**
- **ومن ملك القبط فرعون.**
- **ومن ملك مصر العزيز.**

- ومن ملك اليمن تبع.

- ومن ملك حمير القيل، بفتح القاف.

- وقيل القيل أول درجة من الملك، انتهى.

الرابعة: قال **النووي**: ينبغي أن لا يقال للقائم بأمر المسلمين: خليفة الله، بل يقال: الخليفة، وخليفة رسول الله ﷺ، وأمير المؤمنين.

قال: روينا في «**شرح السنة**» للإمام **أبي محمد البغوي** عنه قال رحمه الله: لا بأس أن يسمى القائم بأمر المسلمين أمير المؤمنين والخليفة وإن كان مخالفاً لسيرة أئمة العدل لقيامه بأمر المسلمين وسمع المؤمنين له.

قال: ويسمي خليفة، لأنه خلف الماضي قبله، وقام مُقامه.

قال: ولا يسمي أحد خليفة الله تعالى بعد آدم وداود عليهما الصلاة والسلام:

قال الله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

وقال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [ص: ٢٦].

وعن **ابن أبي مليكة**، أن رجلاً قال **لأبي بكر الصديق** رضي الله تعالى عنه: «**يا خلِيفة الله. فقال: أنا خلِيفةُ مُحمَّد ﷺ، وأنا راضٍ بذلك**»[(١)].

وقال رجل **لعمر بن عبد العزيز**: يا خليفة الله تعالى، **فقال**: ويلك لقد تناولت متناولاً بعيد، إن أمي سمتني عمر، فلو دعوتني لهذا الاسم قبلت، ثم كبرت، فكنيت بأبي حفص، فلو دعوتني بذلك قبلت، ثم وليتموني أموركم فسميتموني أمير المؤمنين، فلو دعوتني بذاك كفاك.

وذكر **الإمام أقضى القضاة الماوردي** في كتابه «**الأحكام السلطانية**»: أن الإمام سمي خليفة لأنه خلف رسول الله ﷺ في أمته.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٥٩) و(٦٤)، وقال عنه ابن حجر في إتحاف المهرة: منقطع، وقال الهيثمي: «رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح إلا أن ابن أبي مليكة لم يدرك الصديق».

قال: فيجوز أن يقال الخليفة على الإطلاق، ويجوز خليفة رسول الله ﷺ.

قال: واختلفوا في جواز قول يا خليفة الله، فجوزه بعضهم لقيامه بحقوقه في خلقه، ولقوله تعالى: ﴿جَعَلَنَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٤].

وامتنع جمهور العلماء من ذلك، ونسبوا قائله إلى الفجور، وهذا **كلام الماوردي**.

قلت: وأول من سمي **أمير المؤمنين**: عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لا خلاف في ذلك بين أهل العلم، وأمّا ما توهمه بعض الجهلة في مثله فخطأ صريح، وجهل قبيح مخالف لإجماع العلماء، وكتبهم متظاهرة على نقل الاتفاق على أنّ أول من سُمي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه؛ لأنهم توقفوا فيما يدعونه به بعد أبي بكر رضي الله تعالى عنه، فجاء أعرابي وناداه بـ«يا أمير المؤمنين»، فتبعه الناس على ذلك، كما ذكره ابن عبد البر.

وكان أبو بكر **يقال له**: خليفة رسول الله ﷺ، كما مرّ.

ويحرم تحريماً غليظاً أن يقال للسلطان وغيره من الخلق: **شاهان شاه**، لأن معناه: **ملك الملوك**، ولا يوصف بذلك غير الله سبحانه، وفي الحديث: «**إنّ أخنع اسمٍ عِند الله تعالى رجُلٌ يسمّى مِلِك الأملاكِ**»[1] مثل شاهان شاه.

وأما «**السيد**» فيطلق على الذي يفوق قومه، ويرتفع قدره عليهم، وعلى الزعيم، والفاضل، وعلى الحليم الذي لا يستفزه غضبه، وعلى الكريم، وعلى المالك، وعلى الزوج، وقد جاءت أحاديث كثيرة بإطلاق السيد على أهل الفضل، مثل:

- «**إنّ ابني هذا سيِّدٌ**»[2].
- «**قُومُوا إلى سيِّدِكُم**»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الأدب، باب أبغض الأسماء إلى الله، حديث رقم (٦٢٠٥)، و مسلم في كتاب الآداب، باب تحريم التسمي بملك الأملاك وملك الملوك، حديث رقم (٢١٤٣).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه أبو داود من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب الأدب، باب القيام، حديث رقم (٥٢١٥)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢١٤٤٤) و (٢١٤٧٦).

وفي الحديث: «**لا تقُولُوا لِلمُنافِقِ سيِّدٌ**»(١).

قال: والجمع بين الأحاديث، أنه لا بأس بإطلاق سيد، ويا سيدي، وشبه ذلك، إذا كان المسود فاضلاً، إمّا بعلم، وإمّا بصلاح، وإمّا بغير ذلك، وإن كان فاسقاً، أو متهماً في دينه، أو نحو ذلك: كره أن يقال له سيد، وعزاه **للخطابي**.

واعلم أن «**الرب**» بالألف واللام، لا يقال إلا على الله تعالى، وأمّا مع «الإضافة» فيطلق على غيره أيضاً.

ويكره للمكلف ـ وإن كان مملوكاً، أن يقول لمخلوق: ربي، وقول آل يوسف شرعاً لنا عند ورود ما يخالفه.

وأمّا «**الولي**»، فلا يعلم اختلافاً بين العلماء أنه لا ينبغي لأحد أن يقول لأحد من المخلوقين: **مولاي**، كذا قاله **النحاس**. **وفيه نظر**، لأنه يجوز للعبد أن يقول لمالكه: مولاي.

وتوفيق **النووي**، بأن كلامه في المعرف بـ«آل» يرده آخر كلامه.

واختار **النووي** أن حكم المولى حكم السيد سواء بسواء.

الخامسة: مما يلحق باب «الإمامة»:

- **خروج المهدي**.
- **ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام**.

وهما من أشراط الساعة، وقد وردت في هذا الباب أخبار صحاح، وإن كانت آحاداً، و يشبه أن يكون حديث **خروج الدجال** متواتر المعنى.

*** أما خروج المهدي:**

فعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تذهبُ الدُّنيا حتّى

(١) أخرجه أبو داود من حديث عبدالله بن بريدة عن أبيه، كتاب الأدب، باب لا يقول المملوك: ربي وربتي، حديث رقم (٤٩٧٧)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢٢٩٣٩).

يملِك العرب رجُلٌ مِن أهلِ بيتِي يُوالي اسمُهُ اسمِي»[(١)]، يعني: أن اسمه محمد بن عبدا الله كما في طريق آخر .

وعن أبي مسلمة: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «المهديُّ من عِترتي من ولدِ فاطمة»[(٢)].

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله ﷺ: «المهديُّ منِّي أجلى الجبهةِ، أقنى الأنفِ، يمـلأُ الأرض قِسطاً وعدلاً، كما مُلِئت جوراً وظُلماً، يملِكُ سبـع سنين»[(٣)]، وعنه رضي الله تعالى عنه قال: «ذكر رسُولُ الله ﷺ بلاءً يُصِيبُ هذِهِ الْأُمّة، حتّى لا يجِد الرّجُلُ ملجأً يلجأُ إليهِ مِن الظُّلم، فيبعثُ الله رجُلا مِن عِترتِي أهلِ بيتِي، فيملأُ بِهِ الأرض قِسطًا وعدلا كما مُلِئت جورًا وظُلمًا»[(٤)].

فذهب العلماء رحمهم الله تعالى إلى أنه:

- **إمام عادل.**
- **من ولد فاطمة رضي الله تعالى عنها.**
- **يخلقه الله تعالى متى شاء.**
- **ويبعثه لنصرة دينه.**

وزعمت **الإمامية من الشيعة، أن محمد بن الحسن العسكري** اختفى عن الناس خـوفاً من الأعداء، ولا استحالة في طول عمره، **كنوح ولقمان والخضر**، عليهم الصلاةوالسلام.

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب الفتن، باب ما جاء في المهدي، حديث رقم (٢٢٣٠) وقال: هذا حديث حسن صحيح، والطبراني في معجمه الصغير برقم (١١٨١)، والبزار في مسنده برقم (١٨٠٤).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الفتن، أول كتب الفتن، حديث رقم (٤٢٨٤)، وابن ماجه من حديث أم سلمة، أبواب الفتن، باب خروج المهدي، حديث رقم (٤٠٨٦).

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الفتن، أول كتب الفتن، حديث رقم (٤٢٨٥)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١١١٣٠)، وأبو يعلى في مسنده برقم (١١٢٨)، وابن حبان في صحيحه برقم (٦٨٢٦).

(٤) أخرجه البغوي في شرح السنة (١٥: ٨٥)، وأخرجه الحاكم في مستدركه بنحوه برقم (٨٤٣٨) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، وعلق عليه الذهبي بقوله: سنده مظلم.

وأنكر ذلك سائر الفرق:

- لأنه ادّعا أمر مستبعد جداً، إذ لم يعهد في هذه الأمة مثل هذه الأعمار من غير دليل عليه، ولا أمارة، ولا إشارة، من النبي ﷺ.

- ولأن اختفاء هذا القدر من الأيام بحيث لا يذكر فيه إلا الاسم بعيد جداً.

- ولأن بعثه مع هذا الاختفاء عبث، إذ المقصود من الإمام: إقامة الشريعة، وحفظ النظام، ودفع الجور، ونحو ذلك.

- ولو سلم، فكان ينبغي أن يكون ظاهراً، لا يظهر دعوى الإمامة، كسائر الأئمة من أهل البيت، يستظهر به الأولياء، وينتفع به الناس، ولأن أولى الأزمنة بالظهور هو هذا الزمان، للقطع بأنه يتسارع إلى الانقياد له، والاجتماع معه، النسوان والصبيان فضلاً عن الرجال والأبطال.

*** وأمّا نزول عيسى عليه الصلاة والسلام:**

فعن رسول الله ﷺ أنه قال: «والّذي نفسِي بِيدِهِ، ليُوشِكنّ أن ينزِل فيكُم ابنُ مريم ﷺ حكمًا مُقسِطًا، فيكسِر الصّلِيب، ويقتُل الخِنزِير» الحديث[١].

وقال ﷺ: «كيف أنتُم إذا نزل ابنُ مريم فيكُم وإمامُكُم مِنكُم؟»[٢]

ثم لم يرد في حاله مع إمام الزمان حديث صحيح سوى ما روي أنه قال عليه الصلاة والسلام: «لا تزالُ طائِفةٌ مِن أُمّتِي يُقاتِلُون على الحقِّ ظاهِرِين إلى يومِ القِيامةِ، قال: فينزِلُ عِيسى ابنُ مريم ﷺ، فيقُولُ أمِيرُهُم: تعال فصلِّ بنا، فيقُولُ: لا، إنّ بعضكُم على بعضٍ أُمراءُ تكرِمة الله هذِهِ الأُمّة»[٣].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب أحاديث الأنبياء، باب نزول عيسى ابن مريم عليهما السلام، حديث رقم (٣٤٤٩)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب نزول عيسى بن مريم حاكما بشريعة نبينا محمد ﷺ، حديث رقم (١٥٥).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب نزول عيسى بن مريم حاكما بشريعة نبينا محمد ﷺ، حديث رقم (١٥٦).

فما يقال: أن عيسى عليه الصلاة والسلام يقتدي بالمهدي، أو بالعكس، شيء لا مستند له، فلا ينبغي أن يعول عليه.

نعم هو، فإن كان حينئذ من أتباع النبي ﷺ، فليس منعزلاً عن النبوة، فلا محالة يكون أفضل من الإمام، إذ غاية علماء الأمة التشبيه بأنبياء بني إسرائيل.

قلت في الفتاوي «**السيوطية**» ما نصه: ورد في الأحاديث الصحيحة التصريح بأن عيسى يقتدي بالمهدي، ويصلي خلفه، ثم قرر ذلك أحسن تقرير، فقِف عليه إن شئت. قال **السعد**: وأمّا قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا مهدِيّ إلّا عِيسى ابنُ مريم**»(١)، فلا يبعد أن يحمل على «**الهداية التي طريق هلاك الدجال**» و«**دفع شره**» على ما نطق به الأحاديث الصّحاح:

فمن حديث طويل في الملاحم، أنه يخرج الدجال في الشام: «**فبينما هُم يُعِدُّون لِلقِتالِ، يُسوُّون الصُّفُوف، إذ أُقِيمتِ الصّلاةُ، فينزِلُ عِيسى ابنُ مريم ﷺ، فأمّهُم، فإذا رآهُ عدُوُّ الله، ذاب كما يذُوبُ المِلحُ في الماءِ، فلو تركهُ لا ذاب حتّى يهلِك، ولكِن يقتُلُهُ الله بِيدِهِ، فيرِيهِم دمهُ في حربتِهِ**»(٢).

وفي هذا دليل على أن عيسى عليه الصلاة والسلام يؤم المسلمين في تلك الصلاة.

وقال عليه الصلاة والسلام: «**ما بين خلقِ آدم إلى قِيامِ السّاعةِ أمرٌ أكبرُ مِن الدّجّالِ**»(٣).

وقال عليه الصلاة والسلام: «ما مِن نبِيٍّ إلّا أنذر قومهُ الأعور الكذّاب»(٤).

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه من حديث أنس بن مالك برقم (٨٣٦٣)، قال ابن الجوزي في العلل المتناهية (٢: ٣٨٠): «قال أبو عبد الرّحمن أحمد بن شعيب النسائي: هذا حديث منكر»، وقال الفتني في تذكرة الموضوعات: موضوع.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في فتح قسطنطينية، وخروج الدجال ونزول عيسى ابن مريم، حديث رقم (٢٨٩٧).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في بقية من أحاديث الدجال، حديث رقم (٢٩٤٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أنس، كتاب التوحيد، باب قولِ الله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، «تُغذّى»، وقولِهِ جلّ ذِكرُهُ: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، حديث رقم (٧٤٠٨).

ثم قرر صفته وفصل كثيراً من أحواله وقال: «ينزِلُ عِيسى ابنُ مريم عليهِ السّلامُ عِند المنارةِ البيضاءِ شرقِيّ دِمشق»[١] فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله.

وقال عليه الصلاة والسلام: «**يخرُجُ الدّجّالُ مِن أرضٍ بالمشرِقِ يُقالُ لها: خُراسانُ معهُ قومٌ وُجُوهُهُم المجانُّ المطرقة**»[٢].

وقال عليه الصلاة والسلام: «فمن أدركهُ مِنكُم فليقرأ عليهِ فواتِح سُورةِ الكهفِ، فإنّها جِوار له مِن فِتنتِهِ»[٣].

وقال عليه الصلاة والسلام: «من سمِع بالدّجال فلينأ عنهُ، فوالله إن الرّجُل ليأتيهِ وهو يحسِبُ أنه مؤمنٌ فيتّبِعُهُ مما يبعثُ به من الشُّبهاتِ»[٤].

ومن أشراط الساعة أيضاً ما روي عن حذيفة بن أسيد الغفاري رضي الله تعالى عنه قال: «اطّلع النّبيُّ ﷺ علينا ونحنُ نتذاكرُ، فقال: «ما تذاكرُون؟» قالُوا: نذكُرُ السّاعة، قال: إنّها لن تقُوم حتّى ترون قبلها عشر آياتٍ ـ فذكر ـ الدُّخان، والدّجّال، والدّابّة، وطُلُوع الشّمسِ مِن مغربِها، ونُزُول عِيسى ابنِ مريم ﷺ، ويأجُوج ومأجُوج، وثلاثة خُسُوفٍ: خسفٌ بِالمشرِقِ، وخسفٌ بِالمغرِبِ، وخسفٌ بِجزِيرةِ العربِ، وآخِرُ ذلِك نارٌ تخرُجُ مِن اليمنِ، تطرُدُ النّاس إلى محشرِهِم»[٥].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر الدجال وصفته، حديث رقم (٢٩٣٧).

(٢) أخرجه الترمذي من حديث أبي بكر، أبواب الفتن، باب ما جاء من أين يخرج الدجال، حديث رقم (٢٢٣٧)، وابن ماجه في أبواب الفتن، باب فتنة الدجال وخروج عيسى ابن مريم وخروج يأجوج ومأجوج، حديث رقم (٤٠٧٣)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٢).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر الدجال وصفته وما معه، حديث رقم (٢٩٣٧).

(٤) أخرجه أبو داود من حديث عمران بن حصين، كتاب الملاحم، باب خروج الدجال، حديث رقم (٤٣١٩٠)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٩٨٧٥).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في الآيات التي تكون قبل الساعة، حديث رقم (٢٩٠١).

وقال عليه الصلاة والسلام: «إنّ أوّل الآياتِ خُرُوجًا، طُلُوعُ الشّمسِ مِن مغرِبِها، وخُرُوجُ الدّابّةِ على النّاسِ ضُحًى»[١].

وعن أبي ذر رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ حين غربت الشمس: «أتدرِي أين تذهبُ؟»، قُلتُ: الله ورسُولُهُ أعلمُ، قال: « فإنّها تذهبُ حتّى تسجُد تحت العرشِ، فتستأذِن فيؤذنُ لها ويُوشِكُ أن تسجُد، فلاَ يُقبل مِنها، وتستأذِن فلاَ يُؤذن لها يُقالُ لها: ارجِعِي مِن حيثُ جِئتِ، فتطلُعُ مِن مغرِبِها، فذلِك قولُهُ تعالى: ﴿ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴾ [يس: ٣٨] قال: مستقرها تحت العرش»[٢].

وقال عليه الصلاة والسلام: «إنّ مِن أشراطِ السّاعةِ أن يُرفع العِلمُ، ويكثُر الجهلُ، ويكثُر الزِّنا، ويكثُر شُربُ الخمرِ، ويقِلّ الرِّجالُ، ويكثُر النِّساءُ حتّى يكُون لِخمسِين امرأةً القيِّمُ الواحِدُ»[٣].

وقال عليه الصلاة والسلام: «إذا ضُيِّعتِ الأمانةُ فانتظِرِ السّاعة»[٤].

وقال عليه الصلاة والسلام: «أشراطِ السّاعةِ نارٌ تحشُرُ النّاس مِن المشرِقِ إلى المغرِبِ»[٥].

وقال عليه الصلاة والسلام: «لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى».

وقال عليه الصلاة والسلام: «لا تقُومُ السّاعةُ إلّا على شِرارِ الخلقِ»[٦].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في خروج الدجال ومكثه في الأرض، ونزول عيسى وقتله إياه، وذهاب أهل الخير والإيمان، وبقاء شرار الناس وعبادتهم الأوثان، والنفخ في الصور، وبعث من في القبور، حديث رقم (٢٩٤١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر بحسبان، حديث رقم (٣١٩٩)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، حديث رقم (١٥٩).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب النكاح، باب يقل الرجال ويكثر النساء، حديث رقم (٥٢٣١).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الرقاق، باب رفع الأمانة، حديث رقم (٦٤٩٦).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أنس، كتاب الفتن، باب خروج النار.

(٦) سبق تخريجه.

وفي حديث آخر: «لا تقُومُ السّاعةُ حتّى لا يُقول أحدٌ: الله الله»[(١)].

وذكر ﷺ في حديث آخر: «من علامات الساعة: أن تظهر الأصوات في المساجد، وأن يسود القبيلة فاسقهم، وأن يكون زعيم القوم أرذلهم، وأن يكرم الرجل مخافة شره»[(٢)].

وبالجملة، **فالأحاديث في هذا الباب كثيرة**، رواها العدول الثقات، وصححها المحدثون الأثبات، ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند أهل الشريعة، لأن المعاني المذكورة أمور **ممكنة عقلاً**.

وزعمت **الفلاسفة** أن «**طلوع الشمس من مغربها**» مما يجب تأويله بانعكاس الأمور وجريانها على غير ما ينبغي.

وأوّل بعض العلماء «**النار الخارجة من الحجاز**» بالعلم والهداية، سيما الفقه المجازي.

و«**النار الحاشرة للناس**» بفتنة الإنزال.

و«**خروج الدجّال**» بظهور الشر والفساد.

و«**نزول عيسى عليه الصلاة والسلام**» باندفاع ذلك.

و«**بدو الخير والصلاح**»، و«**تقارب الزمان**» بـ:

- **قلة الخير والبركة، وذهاب فائدة الأيام والأوقات.**

- **أو بكثرة الغفلة، والاشتغال بأمر الدنيا ولذاتها.**

- **أو بحدوث الفتن العظام الشاغلة لقلوب الأنام عما يمضي عليهم من الليالي والأيام.**

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه الترمذي من حديث علي بن أبي طالب، أبواب الفتن، باب ما جاء في علامة حلول المسخ والخسف، حديث رقم (٢٢١٠) وقال: هذا حدِيثٌ غرِيبٌ، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٩١).

* وأمّا يأجوج ومأجوج:

فقيل: من أولاد يافث ابن نوح عليه الصلاة والسلام.

أضعاف سائر بني آدم، لأنه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر إلى ألف ذكر من صلبه يحملون السلاح:

- **فمنهم من هو في غاية الطول: خمسون ذراعاً، وقيل: مائة وعشرون.**
- **ومنهم من طوله وعرضه كذلك.**
- **ومنهم من هو في غاية القصر.**

كانوا يخرجون إلى قوم صالحين بقربهم، فيهلكون زروعهم وضروعهم، ويقتلونهم، فجعل ذو القرنين سداً دونهم، فيحفرون كل يوم السد، حتى إذا كادوا يرون شعاع الشمس، **قال الذي عليهم:** ارجعوا، فسيحفرونه غداً، فيعيده الله تعالى كما كان، حتى إذا بلغت مدتهم حفروا، حتى إذا كادوا يرون لشعاع الشمس، **قال الذي عليهم:** ارجعوا، فيستحفرونه إن شاء الله، فيعيودون وهو كهيئته، فيحفرونه، ويخرجون مقدمتهم بالشام وساقتهم بخراسان، فيشربون المياه، ويتحصن الناس منهم في حصونهم، ولا يقدرون على إتيان **مكة والمدينة وبيت المقدس**، كما لا يدخلها **الدجال**، فيرسل الله تعالى عليهم نغفاً في أعناقهم، فيهلكون جيمعاً، فيرسل طيراً يلقيهم في البحر، فيرسل مطراً يغسل الأرض.

وخروجهم يكون بعد خروج الدجال، وقتل عيسى عليه الصلاة والسلام إياه.

فإن قيل: بعض هذه الأحاديث يشعر بأن الأمة في آخر الزمان شر الخلق قليل الخير، وقد قال النبي ﷺ: «مثلُ أُمّتِي مثلُ المطرِ لا يُدرى أوّلُهُ خيرٌ أم آخِرُهُ»[(١)].

---

(١) اخرجه الترمذي من حديث أنس، أبواب الأمثال،، حديث رقم (٢٨٦٩) وقال: هذا حدِيثٌ حسنٌ غرِيبٌ، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٢٣٢٧)، والطبراني في معجمه الأوسط برقم (٤٠٥٨).

قلنا: الشرارة الظاهرة التي لا شك معها في خيرية القرون السابقة إنما هي عند غاية قرب الساعة، وحين انقرض زمن التكليف، أو كاد، على ما ورد في الحديث أنه: «يمكث عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام بعد قتل الدجال سبع سنين، ليس بين اثنين عداوة، ثم يرسل الله ريحاً باردة من قبل الشام، فلا يبقى على وجه الأرض أحد في قلبه مثقال ذرة من خير أو إيمان إلا قبضته، ويبقى شر الناس في خفة الطير، وأحلام السباع، لا يعرفون معروفاً، ولا ينكرون منكراً، فيأمرهم الشيطان بعبادة الأوثان، وهم في ذلك دارٌّ رزقهم، حسن عيشهم، ثم ينفخ في الصور»[1]، وهذا ما قال عليه الصلاة والسلام: «لا تقُومُ السّاعةُ حتّى لا يُقول أحدٌ: الله الله»[2].

وأما في آخر الزمان، عند كون الأمة في الجملة على الطاعة والإيمان، فلا يبعد كونهم خيراً عند الله تعالى، وأكثر ثواباً:

- باعتبار إيقانهم وإيمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحي، وظهور المعجزات، وهبوط الخيرات والبركات.

- وباعتبار ثباتهم على الإيمان والطاعات، والعلوم والمعارف، وإرشاد الطوائف، مع فساد الزمان، وشيوع المنكرات، وكساد الفضائل، ورواج الرذائل، واستيلاء أهل الجهل والعناد والشر والفساد.

وهذا لا ينافي **خيرية القرن الأول ومن يليهم** باعتبار كثرة الطاعات والعبادات، وصفاء العقائد وخلوص النيات، وقرب العهد بالنبي ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين، ونحو ذلك على ما قال عليه الصلاة والسلام: «**خير القرون القرن الذي أنا فيه ثم الذين**

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب في خروج الدجال ومكثه في الأرض، ونزول عيسى وقتله إياه، وذهاب أهل الخير والإيمان، وبقاء شرار الناس وعبادتهم الأوثان، والنفخ في الصور، وبعث من في القبور، حديث رقم (٢٩٤٠).

(٢) سبق تخريجه.

يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشوا الكذب»[(١)].

فإن قيل: أحاديث قرب الساعة تشعر بأنها تقوم قريباً كقوله عليه الصلاة والسلام: «**بُعِثتُ أنا والسّاعة كهاتينِ**»[(٢)] يعني السبابة والوسطى، بل على أنها تكون قبل مائة سنة، لقوله عليه الصلاة والسلام: «**تسألُوني عنِ السّاعةِ؟، وإنّما عِلمُها عِند الله، وأُقسِمُ بِالله ما على الأرضِ مِن نفسٍ منفُوسةٍ تأتِي عليها مِائةُ سنةٍ**»[(٣)]، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تأتِي مِائةُ سنةٍ، وعلى الأرضِ نفسٌ منفُوسةٌ اليوم**»[(٤)]، وها نحن في بضع عشرة سنة من القرن الحادي عشر بعد الألف، ولم يظهر شيء عن تلك العلامات.

قلنا: المراد أن قرب ما «**بيني**» و«**بين الساعة**» من مستقبل الزمان بالإضافة إلى ما مضى كقرب ما بين الإصبعين، أو كفضل الوسطى على السبّابة، حديث مائة سنة إنما هو في «**القيامة الصغرى**» المشار إليها بقوله عليه الصلاة والسلام: «**من مات فقد قامت قيامته**»[(٥)]. وقوله: لجمع من الأعراب سألوه عن الساعة وقد أشار إلى أصغرهم: «**إن يعِش هذا، لا يُدرِكهُ الهرمُ حتى تقوم عليكُم ساعتُكُم**»[(٦)]، وإنما الكلام في «**القيامة الكبرى**» التي هي حشر

---

(١) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء من حديث عمر بن الخطاب بنحوه (٤: ١٧٢).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أنس، كتاب الرقاق، باب قولِ النّبِيِّ ﷺ: «بُعِثتُ أنا والسّاعة كهاتينِ»، حديث رقم (٦٥٠٤)، ومسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب قرب الساعة، حديث رقم (٢٩٥١).

(٣) أخرجه مسلم من حديث جابر بن عبدالله، كتاب فضائل الصحابة، باب قولِهِ ﷺ: «لا تأتِي مِائةُ سنةٍ، وعلى الأرضِ نفسٌ منفُوسةٌ اليوم»، حديث رقم (٢٥٣٨).

(٤) أخرجه مسلم من حديث جابر بن عبدالله، كتاب فضائل الصحابة، باب قولِهِ ﷺ: «لا تأتِي مِائةُ سنةٍ، وعلى الأرضِ نفسٌ منفُوسةٌ اليوم»، حديث رقم (٢٥٣٩).

(٥) قال العراقي في تخريج الإحياء: «أخرجه ابن أبي الدُّنيا في كتاب الموت من حدِيث أنس بِسند ضعِيف»، وقد أخرجه الديلمي في الفردوس بلفظ: «إذا مات أحدكُم فقد قامت قِيامته فاعبدوا الله كأنكم ترونهُ واستغفروه كل ساعة».

(٦) أخرجه مسلم من حديث عائشة، كتاب الفتن وأشراط الساعة، قرب الساعة، حديث رقم (٢٩٥٢).

الكل وسوقهم إلى محشرهم، على أن الحديث ليس على عمومه لبقاء الحصر لك، إلياس أيضاً على ما ذهب إليه العظماء من العلماء، أن أربعة من الأنبياء في زمرة الأحياء الخضر وإلياس في الأرض، وعيسى وإدريس عليهما الصلاة والسلام في السماء.

وقد تقدم ما يتعلق ببعض المباحث في محله، فلا نعيده، وبالله المستعان وعليه التكلان، وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

* * *

وأمُر بعُرفٍ وَاجتَنِب نَمِيمَة   وَغِـيـبَـةً وَخَصلَـةً ذَمِـيـمَة

* [مبحث في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]:

ولما ذكر مباحث «**الإمامة**»، وفرغ منها ذكؤ ما يناسبها، لظهور ثمرته على يد «**القائم بها**» أتم وأوفر منها، وهو **بالقيام بحقوقها**، أقوى وأقدر مما جرت عادة **المتكلمين** بالتعرض له من: **الأمر بالـمعروف والنهي عن الـمنكر**، في مباحث «الكلام»، مع أنها بالفروع أشبه بأفعالهم في ذلك.

ووجه التعرض لها فيها، أنهما يشبهان «التوبة» في «الزجر» عن ارتكاب المعصية والإخلال بالواجب، وهما واجبان من فروض الكفاية، إلا «**الإنكار بالقلب**» فإنه فرض عين ـ كما قاله **الفاكهاني** في «**شرح الأربعين**» عند وجود الشروط الآتية، إذا قام بهما في كل صقع من فيه غنا سقطا عن الباقين، وله تتمّة تأتي في كلام **النووي**.

قال **السعد**: وهذا لا ينافي القول بأنه فرضٌ على الكل، لأن المذهب، أن فرض الكفاية فرض على الكل، ويسقط بفعل البعض.

نعم، إذا نصِّب لذلك أحد تعيّن عليه.

زاد النووي: وهما أيضاً من النصيحة التي هي الدين.

قال **السعد**: ومثله في كلام المتأخرين:

- **المراد بالمعروف الواجب**.
- **وبالمنكر الحرام**.

ولذا بتوا القول **بأنهما واجبان**، مع القطع بأن الأمر بالمعروف المندوب ليس بواجب، بل مندوب، كما سيأتي في **كلام الشهاب**.

واعلم أن **وجوبهما عند المعتزلة بالعقل، وعندنا بالشرع**، كما قاله **النووي**.

فالدليل على وجوبهما الكتاب والسنة والإجماع.

* **أمّا الكتاب:**

- فقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

- ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠] إلى غير ذلك من الآيات.

* **وأما السنة فأحاديث كثيرة منها:**

حديث مسلم، عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال: سمِعتُ رسُول الله ﷺ يقُولُ: «من رأى مِنكُم مُنكرًا فليُغيِّرهُ بِيدِهِ، فإن لم يستطِع فبِلسانِهِ، فإن لم يستطِع فبِقلبِهِ، وذلِك أضعفُ الإيمانِ»[(١)].

ومنها حديث أيضاً عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «إنّهُ يُستعملُ عليكُم أُمراءُ، فتعرِفُون وتُنكِرُون، فمن كرِه فقد برِئ، ومن أنكر فقد سلِم، ولكِن من رضِي وتابع»، قالُوا: يا رسُول الله، ألا نُقاتِلُهُم؟ قال: «لا، ما أقامُوا فيكُم الصّلاة»[(٢)].

ومعناه: من كره بقلبه، ولم يقدر علي إنكار بيدٍ ولا بلسان، فقد برئ من الإثم، وأدى وظيفته، ومن أنكر بحسب طاقته، فقد سلم من المعصية، ومن رضي بفعلهم وتابعهم عليه فهـو العـاصي.

ومنها حديث **البخاري**، عن النعمان بن بشير رضي الله تعالى عنهما، عن النبي ﷺ قال: «مثلُ القائِم على حُدُودِ الله والواقِعِ فيها، كمثلِ قومٍ استهمُوا على سفينةٍ، فأصاب بعضُهُم أعلأها وبعضُهُم أسفلها، فكان الّذِين في أسفلِها إذا استقوا مِن الماءِ مرُّوا على من فوقهُم،

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، حديث رقم (٤٩).

(٢) أخرجه مسلم من حديث أم سلمة، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، وترك قتالهم ما صلوا، ونحو ذلك، حديث رقم (١٨٥٤).

فقالُوا: لو أنّا خرقنا في نصِيبِنا خرقًا ولم نُؤذِ من فوقنا، فإن يترُكُوهُم وما أرادُوا هلكُوا جمِيعًا، وإن أخذُوا على أيدِيهِم نجوا، ونجوا جمِيعًا»[1].

و«القائم في حدود الله، معناه: المنكر لها، القائم في دفعها وإزالتها.

والمراد بالحدود: ما نهى الله عنه.

واستهموا: اقترعوا.

ومنها حديثها عن زينب بنت جحش، أن النبي ﷺ دخل عليها فزعاً يقول: «لا إله إلّا الله ويلٌ لِلعربِ مِن شرٍّ قدِ اقترب، فُتِح اليوم مِن ردمِ يأجُوج ومأجُوج مِثلُ هذِهِ» وحلّق بِإصبعِهِ الإبهامِ، والّتِي تلِيها، قالت فقُلتُ: يا رسُول الله أنهلِكُ وفينا الصّالِحُون؟ قال: «نعم إذا كثُر الخبثُ»، متفق عليه[2].

ومنها حديث **النسائي بإسناد صحيح**، عن طارق بن شهاب البجلي: أنّ رجُلًا سأل النّبِيّ ﷺ وقد وضع رِجلهُ في الغرزِ، أيُّ الجِهادِ أفضلُ؟ قال: «كلِمةُ حقٍّ عِند سُلطانٍ جائِرٍ»[3].

ومنها حديث **أبي داود**[4] **والترمذي**[5]، ولفظ **أبي داود وحسنه**، عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أول ما دخل النّقصُ على بني إسرائيل كان الرجل يلقى الرّجل فيقول: يا هذا اتّقِ الله ودع ما تصنعُ، فإنّه لا يحِلُّ لك، ثم يلقاهُ من الغدِ، فلا يمنعُهُ ذلك أن يكون أكِيلهُ وشرِيبهُ وقعِيدهُ، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض».

---

(١) أخرجه في كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه، حديث رقم (٢٤٩٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قصة يأجوج ومأجوج، حديث رقم (٣٣٤٦)، ومسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب اقتراب الفتن وفتح ردم يأجوج ومأجوج، حديث رقم (٣٣٤٦).

(٣) أخرجه برقم (٤٢٠٩).

(٤) أخرجه في كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، حديث رقم (٤٣٣٦).

(٥) أخرجه في أبواب تفسير القرآن، باب ومن سورة المائدة، حديث رقم (٣٠٤٧).

ثم قال: «﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ﴾ إلى قوله: ﴿ فَٰسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٧٨ ـ ٨١]، ثم قال: كلا والله، لتأمرنّ بالمعروف ولتنهوُن عن المنكر، ولتأخُذُنّ على يدي الظّالم، ولتأطِرُنّه على الحق أطراً، ولتقصُرُنّه على الحقّ قصراً، وليضربن الله قلوب بعضكم على بعض، ثم ليلعنكم كما لعنهم».

ولفظ الترمذي قال: قال رسول الله ﷺ: «لمّا وقعت بنُو إسرائِيل في المعاصِي فنهتهُم عُلماؤُهُم فلم ينتهُوا، فجالسُوهُم في مجالِسِهِم وواكلُوهُم وشاربُوهُم، فضرب الله قُلُوب بعضِهِم على بعضٍ ولعنهُم ﴿عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ﴾»، قال: فجلس رسُولُ الله ﷺ، وكان مُتّكِئًا فقال: «لا والّذِي نفسِي بِيدِهِ حتّى تأطُرُوهُم على الحقِّ أطرًا» قوله تأطروهم أي تعطفوهم ولتقصرنه أي لتحبسنه.

ومنها حديث **الترمذي** أيضاً، وحسّنه، عن حذيفة عن النبي ﷺ قال: «**والّذِي نفسِي بِيدِهِ لتأمُرُنّ بِالمعرُوفِ ولتنهوُنّ عنِ المُنكرِ أو ليُوشِكنّ الله أن يبعث عليكُم عِقابًا مِنهُ ثُمّ تدعُونهُ فلا يُستجابُ لكُم**»[1].

* **وأما الإجماع**: فلأن المسلمين في الصدر الأول وبعده كانوا يتواصون بذلك، ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه.

قال **السعد**: فإن استدلّ على نفي الوجوب:

- بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ ﴾ [المائدة: ١٠٥].

- وقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

وبما روي عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: قلنا: يا رسول الله، متى لا نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر؟ قال: «إذا كان البخل في خياركم، وإذا كان الحكم في رذائلكم،

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث رقم (٢١٦٩).

وإذا كان الإدهان في كباركم، وإذا كان الملك في صغاركم»[١].

أجيب، بأن المعنى: أصلحوا أنفسكم بأداء الواجبات، وترك المعاصي، وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يضركم بعد النهي عنادهم وإصرارهم على المعصية، أو لا يضر المهتدي إذا نهى ضلال الضال.

وقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ﴾ **منسوخ بآيات القتال**، على أنه ربما يناقش في كون الأمر والنهي إكراهاً.

وأمّا الحديث، فلا يدل إلا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة، أو انتفاء الفائدة.

قلت: ما قاله في الآية الأولى هو ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أنه قال: أيُّها النّاسُ، إنّكُم تقرءُون هذِهِ الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ﴾، وإنِّي سمِعتُ رسُول الله ﷺ يقُولُ: «إنّ النّاس إذا رأوا الظّالِم فلم يأخُذُوا على يديهِ أوشك أن يعُمّهُمُ الله بِعِقابٍ مِنهُ»[٢] رواه **أبو داود والترمذي والنسائي بأسانيد صحيحة**.

وعليه، فالآية دليل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما **قاله النووي**، ولفظه: وأما قول الله عز وجل: ﴿عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ﴾، فليس مخالفاً لما ذكرناه، يعني: من الوجوب بالشرع، لأن **المذهب الصحيح عند المحققين في معنى الآية**: إنكم إذا فعلتم ما كلفتم به، فلا يضركم تقصير غيركم، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥].

وإذا كان كذلك، فما كلف به الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا فعله ولم يمتثل

(١) أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن النكر برقم (٢٨).

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب الفتن، باب ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغير المنكر، حديث رقم (٢١٦٨)، وأبو داود في كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، حديث رقم (٤٣٣٨)، ومسند أحمد برقم (١) و (١٩) و(٢٩)، و«ابن حبان في صحيحه برقم (٣٠٤).

المخاطب، فلا عتب بعد ذلك على الفاعل لكونه أدى ما عليه، فإن ما عليه الأمر بالمعروف والنهي لا القبول، انتهى.

فقال: (**وأمر**)، وأنه، وجوباً كفائياً، أيها المكلف القادر، إلا من العالم بما تؤمر به، وبما تنهى عنه (**بعرف**)، وعن منكر فورا، كما يعلم مما يأتي يقال معروف وعرف، ومنه خذ العفو، وأمر بالعرف وسكت عن النهي لاستلزام الأمر له، إذ الأمر بالشيء نهي عن ضده، وتعرض للأمر لشرفه.

ويفهم من كلامه، أن «**وجوبها لا يتوقف على ظهور الإمام**»، وهو مذهب أهل الحق، خلافاً للرافضة.

قال **أبو المعالي إمام الحرمين**: ولا يكترث بخلافهم في هذا، فقد أجمع المسلمون عليه قبل أن تتبع هؤلاء.

وأنه لا يختص «بولاة الأمور»، وهو إجماع، فإن المسلمين في الصدر الأول وبعده كانوا يأمرون الولاة بالمعروف وينهوهم عن المنكر من غير نكير من أحد، ولا توقيف على إذن.

فعلم منه أنه لا يختص «**بالولاة، بل لآحد الرعية أن يغير المنكر بالقول والفعل**»، لكن إذا انتهى الأمر إلى نصب القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذراً عن الفتنة.

وإذا علق بالشروط الآتي بسطها فوجوبه على الحاكم أشد منه على من دونه، وعلى الرئيس المسموع القول أشد منه على من دونه، ومن ضعف سقط عنه التعبير إلا بالقلب، ويأتي له تتمة في **كلام الشهاب**.

فإن قلت: حملك «المتن» على الوجوب يخرج منه الأمر بالمندوب والنهي عن فعل المكروه، إذ لا يجبان.

قلت: أما أولاً: فحيث أطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حمل على ما ذكرنا.

وأما **ثانياً**: فلأن **الآمدي والسعد** قالا: إنما يتعلقان بما وجب أو حرم.

وفي تذكرة المسيلي في عموم التكليف بها في الواجبات والمحرمات والمندوبات وقصرهما على الأولين قولا القاضي والإمام، وأما ثالثاً فلا يبعد أن يقال بعد حمله على ما.

قلنا: بشموله، لما ذكرت، بناءً على القول بوجوبها، فقد قال **ابن بشير** في كونه في المندوبات ندباً أو وجوباً قولاً غايته، أنه أحد قولين في المسئلة، ولا نمتنع الذهاب إليه.

قال **الشهاب القرافي تبعاً للكافة**: وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر **ثلاثة شروط**:

الشرط الأول: أن يعلم ما يؤمر به وينهى عنه، فالجاهل بالحكم لا يحل له النهي عما يراه، ولا الأمر به.

وعبر عن هذا الشرط **سعد الدين** بقوله: من شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجهها، من أنه: واجب معين أو مخير، مضيق أو موسع، عين أو كفاية، وكذا في النهي.

وبالجملة، العلم بهما يختلف فيه باختلافه حال الأمر والنهي ليقعا على ما ينبغي، انتهى.

وفيه نظر، فإن العلم بذلك شرط جواز لا وجوب، ولو حملنا كلامه على خصوص ما تعرض له، فقد لا يسلم أيضاً، فليتأمل؟

ثم قال الشهاب:

الشرط الثاني: أن يأمن من أن يؤدي إنكاره إلى منكر أكبر منه، مثل أن ينهى عن شرب الخمر فيؤول نهيه عنه إلى قتل النفس أو نحوه، ويأتي له تحرير القول في هذا الشرط بعد.

وعبر عنه **السعد** بقوله: ومنها، انتفاء مضرة ومفسدة أكبر من ذلك المنكر أو مثله، وهذا في حق الوجوب دون الجواز، حتى قالوا يجوز له الأمر والنهي وإن ظن أنه يقتل، ولا ينكي نكاية بضرب ونحوه، لكن يرخص له في السكوت بخلاف من يحمل وحده على المشركين ويظن أنه مقتول، فإنما يجوز له ذلك إذا غلب على ظنه أنه ينكي فيهم بقتل أو جرح أو هزيمة، انتهى.

وفي كلامه، أن خوف مفسدة مساوية مسقط للوجوب، وهو ظاهر، إذ لا فائدة معتداً بها في الأمر والنهي حينئذ، **لكني الآن لا أعرف من نصّ عليه غيره.**

وما ذكره من كونه **شرطاً للوجوب،** يخالف كلام كثير في جعله شرطاً للجواز، **كابن رشد والقاضي عياض،** كما يأتي في كلام النووي، نقله عنه، وإقراره عليه، وارتضاوه إياه.

قال **بعض المتأخرين**: ويمكن الجمع بين الأقوال بكلام «الشهاب» الآتي.

قلت: المأخوذ من كلامه الآتي أن هذا جزم بأحد القولين.

ثم قال الشهاب: الشرط الثالث: أن يغلب على ظنه أن إنكاره المنكر مزيل له، وأن أمره بالمعروف مؤثر في تحصيله.

وعبّر عنه **السعد** بقوله: ومنها، تجويزاً التأثير بأن لا يعلم قطعاً عدم التأثير قطعاً، لئلا يكون عبثاً واشتغالاً بما لا يعني.

فإن قيل: يجب وإن لم يؤثر إعزازاً للدين.

قلنا: ربما يكون ذلك إذلالاً له، انتهى.

ونحو **عبارة السعد قول الآمدي**: من شروط الوجوب أن لا ييأس من إجابته.

وكلا الكلامين ظاهر في الوجوب عند ظن الإفادة وشكها ووهمها.

ويوافقها قول **النووي** الآتي.

قال **العلماء**: ولا يسقط عن المكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكونه لا يفيد في ظنه، بل يجب عليه فعله، فإن الذكرى تنفع المؤمنين.

وقد قدمنا، أن الذي عليه الأمر والنهي، لا القبول، وكما قال الله عز وجل: ﴿ مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ﴾ [المائدة: ٩٩]، انتهى.

بل الظاهر منه وجوبه مطلقاً، ولو كان على ما بين الإفادة، فيكون ما أشار إليه السعد بقوله: «**فإن قيل**..» **إلى آخره.**

ثم قال **الشهاب**: فعدم أحد الشرطين الأولين يوجب التحريم، وعدم الشرط الثالث يسقط الوجوب، ويبقى الجواز والندب.

ثم مراتب الإنكار ثلاث:

أقواها: أن يغير بيده، وهو واجب عيناً مع القدرة، فإن لم يقدر على ذلك انتقل للتغيير بالقول، وهي **المرتبة الثانية**، وليكن القول برفق لقوله عليه الصلاة والسلام من أمر مسلما بمعروف فليكن أمره ذلك بالمعروف:

وقال الله عز وجل: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٤].

وقال عز وجل: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، **فإن**: عجز عن القول انتقل **للمرتبة الثالثة**، وهي الإنكار بالقلب، وهي أضعفها:

قال رسول الله ﷺ: «**من رأى مِنكُم مُنكرًا فليُغيِّرْهُ بيدِهِ، فإن لم يستطِع فبِلِسانِهِ، فإن لم يستطِع فبِقلبِهِ، وليس وراء ذلِك شيءٌ مِن الإيمان**». ويروى: «**وذلِك أضعفُ الإيمانِ**»، خرجه أبو داود في الصحيح[1] نحوه.

سؤال: قد نجد أعظم الناس إيماناً قد يعجز عن الإنكار، وعجزه لا ينافي تعظيمه لله عز وجل، وقوة إيمانه، لأن الشرع منعه من الإنكار، وأسقط عنه بسبب عجزه عن الإنكار، لكونه يؤدي لمفسدة أعظم، أو نقول: لا يلزم من العجز عن القربة نقص الإيمان، فما معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «**وذلِك أضعفُ الإيمانِ**»؟

جوابه: المراد بـ«**الإيمان**» هاهنا: الفعل الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي صلاتكم لبيت المقدس، والصلاة فعل، وقال عليه الصلاة والسلام: «**الإيمانُ بِضعٌ وسبعُون شعبة**: أعلاها شهادة أن **لا إله إلّا الله، وأدناها إماطةُ الأذى عنِ الطّرِيقِ**»[2] وهذه التجزئة إنما تصح في الأفعال، وقد سمّاها «إيماناً».

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، حديث رقم (٣٥) =

و«**أقوى الإيمان الفعلي**»:

- **إزالة اليد، لاستلزامه إزالة المفسدة على الفور.**

- **ثم القول، لأنه قد لا تقع معه الإزالة، وقد تقع.**

- **والإنكار بالقلب، لا يؤثر إزالة ألبتة، أو يلاحظ عدم تأثير في الإزالة، فينتفي الإيمان مطلقاً، وسيأتي قريباً من جوابه في كلام النووي.**

قال الشهاب: وهاهنا ست مسائل:

الأولى: أن «الوالدين يؤمران بالمعروف وينهيان عن المنكر»، قال مالك: ويخفض لهما في ذلك جناح الذل من الرحمة.

الثانية: **قال بعض العلماء**: لا يشترط في النهي عن المنكر أن يكون ملابسه عاصياً، بل يشترط أن يكون ملابساً لمفسدة واجبـة الدفع، أو تاركاً لمصلحة واجبة الحصول.

وله أمثلة أعـدها:

- أمر الجاهل بمعروف لا يعرف وجوبه.

- ونهيه عن منكر لا يعرف تحريمه، كنهي الأنبياء عليهم الصـلاة والسلام الأمم أول بعثتها.

وثانيها: قتال البغاة، وهم على تأويل.

وثالثها: ضرب الصبيان على ملابسة الفواحش.

ورابعها: قتل الصبيان والمجانين إذا مالوا على الدماء والأبضاع ولم يمكن دفعهم إلا بقتلـهم.

= وأبو داود في كتاب السنة، باب في رد الإرجاء، حديث رقم (٤٦٧٦)، والترمذي في أبواب الإيمان، باب ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه، حديث رقم (٢٦١٤) وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي برقم (٥٠٠٥)، وابن حبان في صحيحه برقم (١٩١)، والطبراني في معجمه الأوسط برقم (٦٩٦٢).

وخامسها: أن يوكل وكيلاً بالقصاص، ثم يعفو، أو يخبر الوكيل فاسق بالعفو، أو متهم، فلا يصدقه، وأراد القصاص فللفاسق الذي أخبره أن يدفعه عن القصاص ولو بالقتل دفعاً لمفسدة القتل بغير حق.

وسادسها: وكله في بيع جارية فباعها، فأراد الموكل أن يطأها ظناً منه أن الوكيل لم يبعها، فأخبره المشتري أنه اشتراها، فلم يُصدقه، فللمشتري دفعه ولو بالقتل.

وسابعها: ضرب البهائم للتعليم والرياضة دفعاً لمفسدة الشراس والجماح.

قلت: وكذا ضرب البهائم لدفع الفساد.

ففي شرح «الرسالة» لابن ناجي، قال الشاذلي: واختلف في شرطين: وهما:

- العدالة.
- وإذن الإمام.

والمشهور عدم اشتراطهما.

قال: واختُلف، إذا رأى بهيمة تفسد شيئاً على أقوال:

ثالثها: يجب عليه منعها إن لم يكن فيه مشقة، ابن ناجي.

قلت: لا أعرف هذا النقل لغيره، وسألت عنه شيخنا أبا مهدي، فأنكره قائلاً: مقتضي المذهب الوجوب باتفاق.

نعم، يختلف في عزمه إن تركها حتى أفسدت جرياً على الخلاف في الترك: هل هو كالفعل أم لا، انتهى.

قلت: المذهب إنه كالفعل الثالث.

الثالثة: قال العلماء: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الفور إجماعاً، فمن أمكنه أن يأمر بمعروفين وجب عليه الجمع، كمن يرى جماعة تركوا الصلاة فيأمرهم بكلمة واحدة: قوموا للصلاة.

الرابعة: إذا رأينا من فعل شيئاً «مختلفاً في تحريمه وتحليله»، وهو يعتقد تحريمه، أنكرنا عليه لأنه منتهك للحرمة من جهة اعتقاده، وإن اعتقد تحليله، لم ننكر عليه لأنه ليس عاصياً، ولأنه ليس أحد القولين أولى من الآخر، إذ هو أولى، ولكن لم تتعين المفسدة الموجبة لإباحة الإنكار إلا أن يكون مدرك القول بالتحليل ضعيفاً جداً، ينقض قضاء القاضي بمثله لبطلانه في الشرع، كواطئ الجارية بالإباحة، معتقداً لمذهب عطاء وشارب النبيذ معتقد لمذهب أبي حنيفة، وإن لم يكن معتقداً تحليلاً ولا تحريماً، والمدارك في التحريم والتحليل متقاربة، **أرشد للترك برفق من غير إنكار وتوبيخ، لأنه من باب الورع المندوب، والأمر بالمندوبات والنهي عن المكروهات هذا شأنها: الإرشاد من غير توبيخ.**

الخامسة: «**المندوبات**» و«**المكروهات**» يدخلها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على سبيل الإرشاد للورع، ولما هو أولى، من غير تعنيف ولا توبيخ، بل يكون ذلك من باب التعاون على التقوى.

السادسة: قولنا في شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: «**ما لم يؤدي إلى مفسدة أعظم**»، هذه المسئلة قسمان:

- **تارة يكون إذ نهاه عن منكر فعل ما هو أعظم منه في غير الناهي.**
- **وتارة يفعله في الناهي بأن ينهاه عن الزنا فيقتله، أعني: يقتله الملابس للمنكر.**

فالقسم الأول: اتفق الناس على أنه يحرم النهي عن المنكر فيه.

والقسم الثاني، اختلفوا فيه:

- فمنهم من سواه بالأول نظراً لعظم المفسدة.
- ومنهم من فرق، وقال: هذا لا يمنع والتعزير بالنفوس مشروع في طاعة الله عز وجل لقوله عز وجل: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَـٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٤٦] مدحهم بأنهم قتلوا بسبب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنهم: ﴿فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسْتَكَانُواْ﴾.

وهو يدل على أن بذل النفوس في طاعة الله مأمور به.

وقتل **يحيى بن زكريا صلوات الله وسلامه عليهما** بسبب أنه نهى عن تزويج الربيبة.

وقال رسول الله ﷺ: «**أفضلُ الجهادِ كلمةُ حقٍّ عِند سلطانٍ جائر**»[1].

ومعلوم أنه عرض نفسه للقتل بمجرد هذه الكلمة، فجعله رسول الله ﷺ **أفضل** الجهاد، ولم يفرق بين كلمة وكلمة كانت في الأصول أو الفروع، من الكبائر أو الصغائر.

وقد خرج **ابن الأشعث مع جمع كبير من التابعين في قتل الحجاج**، وعرّضوا أنفسهم للقتل، وقتل منهم خلائف كثيرة بسبب إزالة ظلم الحجاج وعبد الملك بن مروان، وكان ذلك في الفروع لا في الأصول، ولم ينكر أحد من العلماء عليهم ذلك، ولم يزل أهل الجد والعزائم على ذلك من السلف الصالح.

فظهـر من النصوص، أن «**المفسدة العظمى إنما تمتنع إذا كانت من غير هذا القبيل**»، أما هـذا، فـلا.

فتلخص، **أن النهي عن المنكر والأمر بالمعروف، إذا اجتمعت فيه تلك الشروط المتقدمة**:

- **واجب إذا كان يعتقد الملابس تحريمه.**
- **ومحرم إذا فقد أحد الشرطين الأولين.**
- **ومندوب إذا كان لا يعتقد حله ولا حرمته.**

وهو متقارب المدارك، أو كان الفعل **مكروهاً لا حراماً**، أو المتروك مندوباً لا واجباً، انتهى.

ولنذكر عن شرح «**المقاصِد**» ما يبصرك بما ذكره في المسئلة الرابعة:

قال فيه **السعد** رحمه الله قال **إمام الحرمين**: إن الحكم الشرعي إذا استوى في إدراكه الخاص والعام، ففيه للعالم وغير العالم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

(١) سبق تخريجه.

وإذا اختص مدركه بالاجتهاد، فليس للعوام فيه أمر ولا نهي، بل الأمر فيه موكول إلى أهل الاجتهاد، ثم ليس لمجتهد أن يعترض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف، **إذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا**، ومن قال أن **المصيب واحد**، فهو غير متعين عنده.

وذكر في «**محيط الحنفية**» أن **للحنفي** أن يحتسب على **الشافعي** في أكل الضبع، ومتروك التسمية عمداً، **وللشافعي** أن يحتسب على **الحنفي** في شرب المثلث، والنكاح بلا ولي، انتهى.

قلت: وما في «**المحيط**» هو ما أشار إليه **الشهاب** بما ضعف فيه مدرك الحل.

ثم قال **السعد**: ثم لا يختص وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن يكون ورعاً لا يرتكب مثله بل من رأى منكراً وهو يرتكب مثله فعليه أن ينهى عنه، لأن تركه للمنكر، ونهيه عنه، فرضان مستمران، ليس لمن يترك أحدهما أن يترك الآخر، انتهى.

قلت: في «شامل» **ابن عرفة** نقلاً عن **الآمدي**: «**ولا يشترط عدالة المكلف بل يجب عليه ولو كان فاسقاً**»، **فيجب** على متعاطي الكأس النهي عنها للجالس، لأن النهي عن المنكر **واجب**، والانكفاف عن المحرم **واجب**، والإخلال بأحد الواجبين لا يمنع وجوب فعل آخر، ولو كان عدلاً كان أولى، لقوة غلبة الظن بإجابته، انتهى، وسيأتي مثله عن **النووي أيضاً**.

* **تتمة**: محل كون «**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفاية**»:

- **ما لم يحصل هناك انفراد به، كما يأتي في كلام النووي.**
- **وما لم ينصب الإمام له واحداً معيناً.**

ويجب على الإمام نصبه لذلك، كما صرّح به بعض المتأخرين، وإلا تعين عليه دون غيره بالولاية، سواء بتمحض حق الله تعالى كإقامة الجمع والأعياد على الأصح، وقضاء الفوائت.

ولا يعترض:

- **على مؤخر صلاة، ما دام في الوقت سعة.**
- **ومعاملة الفسقة للنساء.**

- **أو لآدمي، كالقيام بأبناء السبيل.**

- **وترك المطل للقادر على الوفاء.**

- **أولها، كإنكاح الأكفاء**، وإيفاء العدد.

- **والرفق بالمماليك.**

- **وكشف العورة في الحمام.**

- **ومن رآه مع امرأة بشارع غير مطروق أمره بالذهاب عنها.**

كما لخصه بعض المتأخرين.

وفي «شرح المقاصد»: **ثم هو فرض كفاية إذا قام به في كل صقع من فيه، عنا سقط** الفرض عن الباقين، وهذا لا ينافي القول بأنه فرض على الكل، لأن المذهب إن **فرض الكفاية** فرض على الكل، **ويسقط** بفعل البعض نعم، إذا نصب لذلك أحد تعين عليه، وحينئذ **يحتسب** فيما يتعلق بحقوق الله تعالى عموماً، من غير بحث ولا تجسس، انتهى.

قلت: إلا فيما يأتي في كلام النووي.

ثم قال: وفيما يتعلق بحقوق العباد، **لا على وجه العموم**:

- **كمطل المديون الموسر.**

- **وتعدي الجار في جدار الجار.**

- **يحتسب إذا استعداه صاحب الحق.**

وعلى العموم:

- **كتعطيل شرب البلد.**

- **وانهدام** سوره.

- **وترك أهل رعاية أبناء السبيل المحتاجين، مع عدم المال في بيت المال يحتسب.**

- **ويأمر على الإطلاق.**

وينكر على من يغير هيئات العبادات:

- **كالجهر في الصلاة السرية، وبالعكس.**

- **وعلى من يزيد في الآذان.**

- **وعلى من يتصدى للإفتاء، أو التدريس، أو الوعظ، وهو ليس من أهله.**

- **وعلى القضاة إذا حجبوا الخصوم، أو قصّروا في النظر في الخصومات.**

- **وعلى أئمة المساجد المطروقة، إذا طوّلوا في الصلوات.**

وبهذا يعلم، أن **الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر**، لا يقتصر على **الواجب والحرام**، وينبغي أن يحتسب برفق وسكون، متدرجاً إلى الأغلظ فالأغلظ، بحسب حال المنكر.

وفي «**المحيط**» **للحنفية، أن من رأى غيره مكشوف الركبة**، ينكر عليه برفق، ولا ينازعه إن لج، وفي **الفخذ** ينكر عليه بعنف، ولا يضربه إن لج، وفي **السوأة** أدبه، وإن لجّ قتله، انتهى.

قلت: وبقي شروط الجواز كما ذكره ابن ناجي وغيره، أن يكون المنكر ظاهراً في الوجود، من غير تجسس كما قاله **السعد**، فلا يسترق سمعاً، ولا يستنشق ريحاً، ليتوصّل بذلك إلى المنكر، ولا يبحث عما أخفي في يده، أو ثوبه، أو دكانه، أو داره، فإن السّعي في ذلك حرام، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا۟﴾ [الحجرات: ١٢]، ويأتي بسطه في كلام **النووي** وبعده، وعبارة **النووي** بعد ذكر ما قدمناه عنه، ثم أن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر **فرض كفاية**، إذا قام به سقط بعض الناس سقط الجرح عن الباقين، وإذا تركه الجميع، **أثم** كل من تمكن منه بلا عذر ولا خوف، ثم إنه قد يتعين كما إذا كان في موضع لا يعلم به إلا هو، أو لا يتمكن من إزالته إلا هو، وكمن يرى زوجته، أو ولده، أو غلامه، على منكر أو تقصير في المعروف.

قال **العلماء**: ولا يسقط عن المكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكونه لا يفيد في ظنه، بل يجب عليه فعله، فإن الذكرى تنفع المؤمنين، وقد قدمنا أن الذي عليه الأمر والنهي لا العقول، وكما قال الله عز وجل: ﴿ مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَـٰغُ ﴾ [المائدة: ٩٩] ومثل العلماء هذا، بمن يرى إنساناً في الحمام، أو غيره، مكشوف بعض العورة، ونحو ذلك، والله أعلم.

قال **العلماء**: ولا يشترط في الآمر والناهي أن يكون كامِل الحال، ممتثلاً ما يأمر به، مجتنباً ما ينهى عنه، بل عليه الأمر، وإن كان مخلاً بما يأمر به والنهي، **وإن كان متلبساً بما ينهى عنه، فإنه يجب عليه شيئان:**

- **أن يأمر نفسه وينهاها.**
- **ويأمر غيره وينهاه.**

فإذا أخل بأحدهما، كيف يباح له الإخلال بالآخر.

قال **العلماء**: و«**لا يختص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأصحاب الولايات**»، بل ذلك ثابت لآحاد المسلمين.

قال **إمام الحرمين**: والدليل عليه إجماع المسلمين، فإن غير الولاة في الصدر الأول، والعصر الذي يليه، كانوا يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر، مع تقرير المسلمين إياهم، وترك توبيخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير ولاية، والله أعلم، ثم إنه إنما يأمر وينهى من كان عالماً بما يأمر به وينهى عنه، وذلك يختلف باختلاف الشيء، فإن كان من الواجبات الظاهرة، والمحرمات المشهورة، كالصلاة والصيام، والزنا والخمر، ونحوها، فكل المسلمين علماء بها، وإن كان من دقائق الأفعال والأقوال، ومما يتعلق «**بالاجتهاد، لم يكن للعوام مدخل فيه، ولا لهم إنكاره**»، بل ذلك **للعلماء**.

ثم العلماء إنما ينكرون ما **أجمع عليه**، أما **المختلف فيه**: فلا إنكار فيه، لأن على أحد المذهبين كل مجتهد مصيب، وهذا هو **المختار عند كثيرين من المحققين**، أو أكثرهم.

وعلى المذهب الآخر: المصيب واحد، والمخطي غير متعين لنا، والإثم مرفوع عنه، لكن إن ندبه على جهة النصيحة إلى الخروج من الخلاف، فهو **حسن محبوب مندوب إلى فعله** برفق، فإن **العلماء** متفقون على الحث على الخروج من الخلاف، إذا لم يلزم منه إخلال بسنة، أو وقوع في خلاف آخر.

وعبارة بعض المتأخرين: وأن يكون «**المنكر مجمعاً عليه**»، أو «**يعتقد فاعله تحريمه**»، أو «**حله وضعفت شبهته جداً**»، كنكاح المتعة.

قال: ولا يعلم ذلك إلا بإخباره عن نفسه فيما يظهر، فيمن رأى شخصاً يعلم أن مذهبه **شافعي**، يشرب نبيذاً، لم يجز له أن ينكر عليه، لاحتمال أنه قلد **أبا حنيفة** في شربه، ويحتمل خلافه تعويلاً على ظاهر حاله، أو إبقائه على مذهبه المعهود له قبل ذلك، كما ذكره **ابن ناجي** وغيره.

ويؤيد الأول عموم قول **النووي**، وغيره لا إنكار في المختلف فيه إلى آخره.

وعبارة **القرطبي**: ما أصار إليه إمام، وله وجه ما في الشرع، لا يجوز لمن رأى خلافه أنٍ ينكره، وهذا لا يختلف فيه، انتهت.

قال: وإنما لم ننكر على **الحنفي** ذلك بالقول، مع حدنا له به، لأن حده ليس من باب إنكار المنكر، بل لأن الحاكم يلزمه الحكم بما يراه، وأيضاً فأدلة تحليل النبيذ واهية جداً، بخلاف نكاحه بلا ولي، ومن ثم لم نجده به، فهذا أولى من جواب **ابن عبد السلام** عن ذلك، كما بينته في «**شرح الإرشاد**»، انتهى.

ثم قال النووي: وذكر أقضى القضاة **أبو الحسن الماوردي البصري الشافعي** في كتابه «**الأحكام السلطانية**» خلافاً بين العلماء، في أن من قلده السلطان الحسبة، هل له أن يحمل الناس على مذهبه؟

فيما اختلف فيه الفقهاء، إذا كان «**المحتسب**» من أهل الاجتهاد أم لا، يغير ما كان على مذهب غيره، **والأصح أنه لا يغير**، لما ذكرناه، ولم يزل الخلاف في الفروع بين الصحابة والتابعين فمن بعدهم رضي الله تعالى عنهم أجمعين، ولا ينكر محتسب، ولا غيره على غيره.

وكذلك قالوا: ليس للمفتي ولا للقاضي أن يعترض على من خالفه، إذا لم يخالف نصاً، أو إجماعاً، أو قياساً جلياً، والله أعلم.

قلت: من هذا المعني قول **مالك رضي الله تعالى عنه** في البياعات الفاسدة يرد، الحرام البين فات أو لم يفت، وما كان مما كرهه الناس، رد إلا أن يفوت.

قال ابن رشد: البيوع المكروهة: هي التي اختلف أهل العلم في إجازتها، والحكم فيها أن يفسخ ما كانت قائمة، فإن فاتت، لم ترد، مراعاة للاختلاف فيها.

قال اللخمي: أرى إذا ترجحت الدلائل عند المفتي في صحة ذلك البيع وفساده، أن يتركهما على ما هما عليه، ولا يتعرضهما بنقض.

قال القاضي عيّاض في «**اكماله**»: لا ينبغي للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أنه يحمل الناس على اجتهاده، ومذاهبه، وإنما يغير منه ما اجتمع على إنكاره، ورشح **محيي الدين النووي** كلام **عياض** ونصه، أما المختلف فيه، فلا إنكار فيه، وليس للمفتي أن يعترض على من خالفه، إذا لم يخالف النص، أو الإجماع.

وقال القرافي وعز الدين بن عبد السلام: من أتى شيئاً مختلفاً فيه يعتقد تحريمه، أنكر عليه لانتهاكه الحرمة، وإن اعتقد تحليله، لم ينكر عليه، إلّا أن يكون مدرك التحليل ضعيفاً، ينقض الحكم بمثله، لبطلانه في الشرع، انتهى.

نقله **ابن المواق** من متأخري أئمتنا: وهو طبق ما سلف، فلا تكن من الغافلين، واعلم أن هذا الباب، أعني باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قد ضيع أكثره من منذ أزمان متطاولة، ولم يبق منه في هذه الأزمان إلا رسوم قليلة جداً، وهو باب عظيم، به قوام الأمر وملاكه، وإذا كثر الخبث عم العقاب الصالح والطالح، وإذا لم يأخذوا على يد الظالم، أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقابه، ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، فينبغي لطالب الآخرة، والساعي في تحصيل رضى الله عز وجل، أن يعتني بهذا الباب، فإن نفعه عظيم، لا سيما وقد ذهب معظمه، وتخلص نيته، ولا يهابن من ينكر عليه لارتفاع مرتبته، فإن الله تعالى قال: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ﴾ [الحج: ٤٠]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدْ هُدِىَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [آل عمران: ١٠١]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وقال تعالى: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۞ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [العنكبوت: ٢ - ٣].

واعلم أن الأجر على قدر النصب، ولا يتاركه أيضاً لصداقته، ومودته، ومداهنته، وطلب الوجاهة عنده، ودوام المنزلة لديه، فإن صداقته، ومودته توجب له حرمة، وحقاً، ومن حقه أن ينصحه ويهديه إلى مصالح آخرته، وينقذه من مضارها، وصديق الإنسان، ومحبه هو من سعى في عمارة آخرته، وإن أدى ذلك إلى نقص في دنياه، وعدوه من سعى في ذهاب، أو نقص آخرته، وإن حصل بسبب ذلك صورة، نفع في دنياه، وإنما كان إبليس عدو لنا، وكانت الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، أولياء للمؤمنين، لسعيهم في مصالح آخرتهم، وهدايتهم إليها، ونسأل الله الكريم أن يوفقنا وأحبابنا وسائر المسلمين لمرضاته، وأن يعمنا بجوده ورحمته، والله أعلم.

وينبغي للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن «**يرفق ليكون أقرب إلى تحصيل المطلوب**»، فقد قال **الإمام الشافعي** رحمه الله تعالى: من وعظ أخاه سراً، فقد نصحه، وزانه، ومن وعظه علانية، فقد فضحه، وشانه.

وفي «**أذكاره**» ويجوز للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، وكل مؤدب أن يقول لمن يخاطبه في ذلك الأمر، ويلك، أو يا ضعف الحال، أو يا قليل النظر لنفسه، أو يا ظالماً لنفسه، وما أشبه ذلك، بحيث لا يتجاوز إلى الكذب، ولا يكون فيه لفظ قذف صريحاً كان، أو كناية، أو تعريضاً، ولو كان صادقاً في ذلك، وإنما يجوز ما قدمناه ويكون الغرض منه التأديب والزجر، ليكون الكلام أوقع في النفس.

قلت: وقع **لابن عبد السلام** أن بعض طلبته قال كلاماً: **فقال**، لا يقول هذا إلا كافر، وكان بمحضر أكابر فقهاء تونس، فلم ينكره عليه أحد.

قال النووي: ومما يتساهل أكثر الناس فيه من هذا الباب، **ما إذا رأوا إنساناً يبيع متاعاً معيباً أو نحوه**، فإنهم لا ينكرون ذلك، ولا يعرفون المشتري بعيبه، وهذا خطأ ظاهر، وقد نص العلماء على أنه تجب على من علم ذلك، أن ينكر على البائع، وأن يعلم المشتري به، والله أعلم.

قلت: **ومما قاله الأئمة أيضاً**، أنه ينبغي للآمر والناهي أن يكونا بصورة من يقبل منه

ذلك، فلا ينبغي للعالم أن يأمر أو ينهى، وليس لابساً عمامته، أو طيلسانه، أو ثيابه التي تميزه ويعرف بها.

ثم قال **النووي**: وأما «**صفة النهي ومراتبه**»، فقد قال النبي ﷺ في هذا الحديث الصحيح: «**فليُغيِّرْهُ بيدِهِ، فإن لم يستطِع فبِلِسانِهِ، فإن لم يستطِع فبِقلبِهِ**»، فقوله ﷺ: «**فبِقلبِهِ**» معناه فلينكره بقلبه، وليس ذلك بإزالةٍ وتغيير منه للمنكر، لكنه هو الذي في وسعه، وقوله ﷺ: «**وذلِك أضعفُ الإيمانِ**» معناه والله أعلم: أقله ثمرة، قال **القاضي عياض رحمه الله**: هذا الحديث أصل في صفة التغيير، فحق المغير أن يغير بكل وجه أمكنه زواله به، قولاً كان أو فعلاً، فيكسر آلات الباطل، ويريق المسكر بنفسه، أو يأمر من يفعله، وينزع الغصوب ويردها إلى أصحابها بنفسه، أو بأمره إذا أمكنه، ويرفق في التغيير جهده بالجاهل، وبذي العزة الظالم المخوف شره، إذ ذلك ادعى إلى قبول قوله كما يستحب أن يكون متولي ذلك من أهل الصلاح والفضل لهذا المعنى، ويغلظ على المعنف في غيه، والمسرف في بطالته، إذا أمن أن يؤثر إغلاظه منكراً، أشد مما غيره ليكون جانبه محمياً عن سطوة الناظم، فإن غلب على ظنه أن تغييره بيده يسبب منكراً أشد منه من قبله، أو قبل غيره بسببيه، كف يده، واقتصر على القول باللسان، والوعظ، والتخويف، فإن خاف أن يسبب قوله مثل ذلك غير بقلبه، وكان في سعة، وهذا هو المراد بالحديث إن شاء الله تعالى، وإن وجد من يستعين به على ذلك، استعان مالم يؤد ذلك إلى إظهار سلاح وحرب، وليرفع ذلك إلى من له الأمر، إن كان المنكر من غيره، أو يقتصر على تغييره بقلبه، هذا هو فقه المسئلة، وصواب العمل فيها عند العلماء والمحققين، خلافاً لمن رأى الإنكار بالتصريح بكل حال، وإن قتل ونيل منه كل أذي، هذا آخر كلام **القاضي**.

قلت: هذا تصريح من القاضي بالخلاف، وهو نص الشهاب السابق، فجمع بعض المتأخرين السابق غير صحيح، إذ حمل كل طريق على قول ليس جمعاً، وإن نفع في دفع التناقض كما هو بين، والله أعلم.

قال النووي قال إمام الحرمين: ويسوغ لآحاد الرعية، أن يصد مرتكب الكبيرة بيده،

إن لم يندفع عنها بقوله، ما لم ينته الأمر إلى نصب قتال، وشهر سلاح، فإن انتهى الأمر إلى ذلك، ربط الأمر بالسلطان قال: وإذا جاروا إلى الوقت، وظهر ظلمه، وغشمه، ولم ينزجر حين زجر عن سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحل والعقد التواطئ على خلعه، ولو بشهر الأسلحة، ونصب الحروب، هذا كلام **إمام الحرمين**، وهذا الذي ذكره من خلعه غريب، ومع هذا فهو محمول على ما إذا لم يخف منه إثارة مفسدة أعظم منه.

قلت: قد قدمنا في **مباحث الإمامة** ما يمنع الغرابة، ثم قال **النووي** نقلاً عن **إمام الحرمين**: وليس للآمر بالمعروف البحث، والتنقير، والتجسس، واقتحام الدور بالظنون، بل إن عثر على منكر غيره، جهده هذا كلام **إمام الحرمين**.

وقال أقضى القضاة الماوردي: ليس **للمحتسب** أن يبحث عما لم يظهر من المحرمات، وإن غلب على الظن استسرار قوم بها لأمارة، وآثار ظهرت، فذلك ضربان، أحدهما أن يكون ذلك في انتهاك حرمة، يفوت استدراكها مثل أن يخبره من يثق بصدقه أن رجلاً خلا برجل ليقتله، أو بامرأة ليزني بها، فيجوز في مثل هذه الحال أن يتجسس، ويقدم على الكشف والبحث حذراً من فوات ما لا يستدرك، وكذا لو عرف ذلك غير المحتسب من المتطوعة جاز لهم الإقدام على الكشف والإنكار.

الضرب الثاني: ما قصر عن هذه الرتبة، فلا يجوز التجسس عليه، ولا كشف الأستار عنه، فإن سمع أصوات الملاهي المنكرة من دار أنكرها خارج الدار، ولم يهجم عليها بالدخول، لأن المنكر ظاهر، فليس عليه أن يكشف عن الباطن.

وقد ذكر **الماوردي** في آخر «**الأحكام السلطانية**» باباً حسناً في الحسبة، مشتملاً على جمل من قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد أشرنا هنا إلى مقاصدها، وبسطت الكلام في هذا الباب لعظم فائدته، وكثرة الحاجة إليه، وكونه من أعظم قواعد الإسلام، انتهى كلام **النووي**، وما ذكره عذراً في البسط بسط للعذر عنا في ذلك أيضاً.

ومن **تتمة** بسطه في محضر حق الآدمي:

قول ابن رشد: الشهادة غال لحاضر تبطل بترك إعلامه لا بترك رفعها للسلطان.

ابن عرفة: إلا أن يكون ربها ممن وكل إلى نظر السلطان، كاليتيم المهمل، فإن لم يعلمه ورفع بطلت ـ كما قاله ابن الحاجب.

وفي **محض حق الله تعالى**:

قول **ابن الحاجب**: فإن كان حقاً يستدام فيه التحريم، كالطلاق والعتاق والخلع والرضاع والوقف، وكذلك العفو عن الصداق، لم تقدح المبادرة، بل تجب ابن رشد الشهادة بما يستدام تحريمه تبطل بتركه رفعه للسلطان الأعلى، ظاهر **قول أشهب**.

ابن الحاجب: فإن كان حقاً لا يستدام فيه التحريم، كالزنا وشرب الخمر، فلا يقدح التأخير، ولا تجب المبادرة، إلا في التجريح، إن شهد على أحد.

ابن رشد: الشهادة على ما مضى من الحدود التي لم يتعلق بها حق مخلوق، كالزنا وشرب الخمر، لا يلزم القيام بها، ويستحب ستره إلا في المشتهر، ولا تبطل بترك القيام بها وإن كان مشتهراً اتفاقاً.

قلت: و«**حكم الرفع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الحاكم**» في حق العاجز يجري على هذا التفصيل.

قيل لمالك: من له جار سوء يظهر ما لا ينبغي في الإسلام، هل يدل عليه؟

قال: ينهاه، فإن لم ينته دل عليه.

ابن حبيب: مشى عمر رضي الله عنه بالليل فرأى ناراً في بيت، فأتى إليها فإذا بقوم يشربون، وشيخ بينهم، فاقتحم عليهم، وقال: يا أعداء الله أمكن الله منكم، فقال الشيخ: ما نحن بأعظم منك ذنباً يا أمير المؤمنين، إن عصينا الله في واحدة فقد عصيته أنت في ثلاث، فقال له عمر: وما هي، فقال: تجسست قد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾، وأتيت البيوت من ظهورها، وقد أمر الله بإتيانها من أبوابها، ودخلت بيتاً غير بيتك من غير استئذان ولا تسليم،

وقد أمر الله بذلك، فاحتشم عمر، وقال: صدقت، استغفر لي ذروا هذه بهذه، فقال الشيخ: غفر الله لنا ولك[١].

وقال **القاضي عياض**: مر **ابن مسلمة القاضي** بإنسان على رأسه غرارة، وبيده كبر، فأمر بكسر الكبر، وعلم ولم يشك أن الغرارة مملوءة إكباراً، **فقال**: أنزلوا الغرارة. **قال**: فكان معه **أحمد بن عبادة، فقال له أحمد**: ما عليك أن تفتش أمتعة الناس، وإنما عليك أن تغير ما ظهر من المنكر، فأمسك **القاضي** عما أمر به من تفتيش الغرارة، **ثم** اجتمع **القاضي** مع **ابن لبابة**، وذكر له ذلك **فقال ابن لبابة مثل ما قال أحمد بن عبادة**، فأقبل **القاضي** على **أحمد** وقال: لقد انتفعنا اليوم بصحبتك يا **رعيني**.

قال **عياض**: وكان تميم حافظاً لمسائل اجتمع على فضل، وقرأ عليه بالقيروان، وسمع من كان معه قوم بباب داره يوماً إذا وثب، **وقال لأصحابه**: قوموا فادخلوا، فدخلوا وأغلق الباب، ولا يدرون ما السبب، ثم سألوه، **فقال**: رأيت سكران فلم أرد أن تروه، فقالوا له: من هو؟ فقال: أنا سترته منكم ثم أخبركم به.

وقال **الغزالي**: من ستر معصية في داره، وأغلق بابه، لا يجوز أن يتجسس عليه، وإذا وارى فاسق تحت ذيله شيئاً لم يجز أن يكشف عنه.

نعم، لو **أخبر عدلان** ابتداء من غير استخبار، بأن فلاناً في داره خمر، فله الدخول من غير استئذان، فإن أخبره **عدل** وعبدان، ففيه نظر، والأولى المنع، إذ لا يسقط حق إلا بعدلين.

وفي «**التمهيد**»: في قوله عليه الصلاة والسلام: «**من أصابه من هذه القاذورات شيئاً فليستر بستر الله**»[٢] دليل على أن الستر واجب على المسلم في خاصة نفسه إذا أتى فاحشة، وواجب ذلك أيضاً في غيره.

---

(١) ذكر هذه القصة الخرائطي في مكارم الأخلاق برقم (٤٤٨).

(٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان برقم (٩٢٢٦).

وفي سماع عيسى في أربعة شهدوا على رجل بالزنا، فتعلقوا به، وأتوا به إلى السلطان، وشهدوا عليه، لا يجوز شهادتهم، وهم قذفة.

ابن رشد: إنما لم تجز شهادتهم عليه لأن فعلهم وتعلقهم به ورفعهم إياه لا يجب عليهم، بل هو مكروه لهم، لأن الإنسان مأمور بالستر على نفسه وعلى غيره.

وقال ابن العربي: إذا رأيته على معصية فعظه فيما بينك وبينه، ولا تفضحه.

وروى النسائي وأبو داود، أن النبي ﷺ قال: «**من رأى عورةً فسترها كان كمن أخرج موءودة من قبرها**»[(١)].

وقال ﷺ لهزال: «**هلا سترتهُ بِردائِك**»[(٢)] خرجه أهل الصحيح، ولما أمر ﷺ بقطع السارق قال صفوان: **لم أرِد هذا يا رسول الله فقال: «فهلّا قبل أن تأتِيني بِهِ»**[(٣)].

وكذلك لجوار أمانة، والجار على الجار أمين، يغض عنه بصره، ويصم أذنيه، ويكشف عنه أذاه، ويسدل دونه حجابه، فإن رأى عورة سترها، أو سيئة غفرها، أو حسنة بثها ونشرها، فقد كان لأبي حنيفة جار إسكاف يعمل نهاره أجمع، فإذا جنه الليل رجع إلى منزله، وقد حمل لحماً فطبخه أو سمكة فشواها، ثم لا يزال يشرب حتى إذا دب الشراب فيه غزل بصوته فقال:

أضاعوني وأي فتى أضاعوه ... ليوم كريهة وسداد ثغره[(٤)]

لا يزال يشرب ويردد هذا البيت حتى يأخذه النوم.

وكان أبو حنيفة يصلي الليل كله، ففقد أبو حنيفة ليلة صوته، فاستخبر عنه، فقيل: أخذه الحرس وهو محبوس، فلما صلى أبو حنيفة الصبح من غد، ركب بغلته، وجاء الأمير،

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب الستر على المسلم، حديث رقم (٤٨٩١)، والنسائي في الكبرى برقم (٧٢٤٢)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٧٣٣١).

(٢) أخرجه النسائي في الكبرى برقم (٧٢٣٧).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) يُنسب البيت لعبد الله بن عمر القرشي، (١٢٠ هـ)

فاستأذن، فأذن له، وأن ينزل حين يطأ البساط، فلم يزل الأمير يوسع في مجلسه حتى أنزله مساوياً له، وقال له: ما حاجتك، فقال إسكاف أخذه الحرس، فأمر الأمير بتخليته، فقال له: نعم، وكل من أخذ معه تلك الليلة فخلى جميعهم، فركب أبو حنيفة والإسكاف يمشي وراءه، فلما نزل مضى إليه، وقال له: يا فتى، هل أضعناك، فقال: لا، بل حفظت ورعيت جزاك الله خيراً عن حرمة الجار، ورعاية الحق، وتاب الرجل عما كان فيه.

بيد أن هذا في كل «**ذنب يختص بالعبد لا يتعداه**»، فإن كان يلحق غيره منه ظلم، فخير الشهود الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها:

- **من ذلك شهادة ابن عوف في حديث الربا.**

- **ومن ذلك شهادة الرجل على زوجته أن حملها ليس منه، أما شهادته على رؤيته لزناها فمكروهة، والفراق مع الستر أفضل وأولى وأوجب وأحرى، وأما مع إلحاق غير ولده به فلا ضير عليه.**

ثم رأيت في **شرح المنهاج لشيخ أستاذنا الرملي** في باب «الجهاد»: شرط وجوب الأمر بالمعروف: أن يأمن على نفسه وعضوه وماله وإن قل كما شمله كلامهم، بل وعروضه، كما هو ظاهر، وعلى غيره، بأن يخاف عليه مفسدة أكبر من مفسدة المنكر الواقع، ويحرم مع الخوف على الغير، ويسن مع الخوف على النفس، والنهي عن الإلقاء باليد إلى التهلكة، مخصوص بغير الجهاد، ونحوه، كمكره على فعل حرام غير زنا، وقتل ولو فعل مكفر فأمن أيضاً أن المنكر عليه لا يقطع لعفته، وهو محتاج إليها، ولا يزيد عناداً، ولا ينتقل إلى ما هو أفحش، وسواء في لزوم الإنكار أظن أن المأمور يمتثل أم لا، انتهى، وفيه ما توافق كلامي **القرافي والنووي** السابقين، فليتأمل.

تتمة أخرى:

قد تكون العقوبة بالمال، كإراقة اللبن المغشوش، وقد كان الحال في أول الإسلام على هـذا.

وقال بعضهم: أجمع العلماء على منع العقوبة بالتحريق في غير المتخلف عن الصلاة والضال من الغنيمة، واختلف السلف فيهما، والجمهور على منع تحريق متاعهما.

وقال **بعض المحققين**: العقوبة بتحريق الأموال والأماكن باقية فيما إذا احتاج إنكار المنكر إلى رادع شديد لانهماك الناس في الفساد، وعدم رجوعهم بما دون ذلك، وقد حرق عمر بن الخطاب قصر سعد، وحانوت الخمار، وغير ذلك، واستمر عليه عمل ولاة الأمور من بعده.

قال الجلال: ولي في المسئلة تأليفات.

فائدة: تـرك الأمر بالـمعروف والنهي عن المنكر عند وجود الشرط **كبيرة** ـ كما صرح به ابن حجر وغيره.

خاتمة:

مما يناسب **الإمامة والأمر بالمعروف**: **النصيحة، وترك الغش، والخديعة**، فإنهما أيضاً من فروض الكفايات التي يخاطب بها الجميع، فإذا قام بها البعض سقطت عن الباقين.

وقد وردت في **النصيحة** أحاديث كثيرة، من أجمعها: **حديث تميم الداري** عند مسلم، أن النبي ﷺ قال: «**الدِّينُ النَّصِيحةُ» قُلنا: لِمَن؟ قال: «لله ولكتابهِ ولرسُولهِ ولأئِمّةِ الـمُسلِمِين وعامّتِهِم**»[(١)].

إذ قد قال فيه النووي: هذا حديث عظيم الشأن، وعليه مدار الإسلام ـ كما سنذكره من شرحه.

وأما ما قاله جماعات من العلماء: أنه أحد أرباع الإسلام، أي أحد الأحاديث الأربعة التي تجمع أمور الإسلام، فليس كما قالوه، بل المدار على هذا وحده، وهذا الحديث من أفراد مسلم، وليس لتميم الداري، فصحيح البخاري عن النبي ﷺ: شيء ولا له في مسلم عنه غير هذا الحديث.

---

(١) سبق تخريجه.

وقد تقدم في آخر **مقدمة الكتاب** بيان الاختلاف في نسبة تميم، فإنه ديري، أو ذاري.

قال: وأما شرح هذا الحديث، فقال **الإمام أبو سليمان الخطابي** رحمه الله: **النصيحة** كلمة جامعة، معناها: جيازة الحظ للمنصوح له.

قال: ويقال: هو من وجيز الأسماء، ومختصر الكلام، وإنه ليس في كلام العرب كلمة مفردة مستوفى بها العبارة عن معنى هذه الكلمة ـ كما قالوا في **الفلاح**، ليس في كلام العرب كلمة أجمع لخير الدنيا والآخرة منه.

قال: وقيل: **النصيحة** مأخوذة من **نصح الرجل ثوبه إذا خاطه**، فشبهوا فعل الناصح فيما يتحراه من صلاح المنصوح له بما يسده من خلل الثوب.

قال: وقيل: إنها مأخوذة من **نصحت العسل إذا صفيته من الشمع**، شبهوا تخليص القول من الغش تخليص العسل من الخلط.

قال: ومعنى الحديث: عماد الدين وقوامه النصيحة، كقوله: «**الحجُّ عرفةُ**»[1]، أي عماده ومعظمه.

وأما تفسير النصيحة وأنواعها فذكر **الخطابي** وغيره من العلماء فيها كلاماً نفيساً أنا أضم بعض إلى بعض مختصر، قالوا:

أما «**النصيحة لله تعالى**» فمعناها منصرف إلى الإيمان به، ونفي الشرك عنه، وترك الإلحاد في صفاته، ووصفه بصفات الكمال والجلال كلها، وتنزيهه سبحانه عن جميع أنواع النقائص، والقيام بطاعته، واجتناب معصيته، والحب فيه، والبغض فيه، وموالاة من أطاعه، ومعاداة من عصاه، وجهاد من كفر به، والاعتراف بنعمته، وشكره عليها، والإخلاص في جميع الأمور، والدعاء إلى جميع الأوصاف المذكورة، والحث عليها، والتلطف في جميع الناس، أو من أمكن منهم عليها.

---

(١) سبق تخريجه.

قال **الخطابي**: وحقيقة هذه الأوصاف راجعة إلى العبد في نصحه نفسه، فالله تعالى غني عن نصح الناصح.

وأما «**النصيحة لكتاب الله سبحانه وتعالى**»، فالإيمان بأنه كلام الله تعالى، وتنزيله، لا يشبهه شي من كلام الخلق، ولا يقدر على مثله أحد من الخلق، ثم تعظيمه، وتلاوته حق تلاوته، وتحسينها، والخشوع عندها، وإقامة حروفه في التلاوة، والذب عنه لتأويل المحرفين وتعرض الطاغيين، والتصديق بما فيه، والوقوف مع أحكامه، وتفهم علومه وأمثاله، والاعتبار بمواعظه، والتفكر في عجائبه، والعمل بمحكمه، والتسليم لمتشابهه، والبحث عن عمومه وخصوصه، وناسخه ومنسوخه، ونشر علومه والدعاء إليه، وإلى ما ذكرناه من نصيحة.

وأما «**النصيحة لرسول الله ﷺ**»، فتصديقه على الرسالة، والإيمان بجميع ما جاء به، وطاعته في أمره ونهيه، ونصرته حياً وميتاً، ومعاداة من عاداه، وموالاة من والاه، وإعظام حقه، وتوقيره، وإحياء طريقته وسننه، وبث دعوته ونشر سنته، ونفي التهمة عنها، واستشارة علومها، والتفقه في معانيها، والدعاء إليها، والتلطف في تعلمها وتعليمها، وإعظامها وإجلالها، والتأدب عند قراءتها، والإمساك عن الكلام فيها بغير علم، وإجلال أهلها لانتسابهم إليها، والتخلق بأخلاقه، والتأدب بآدابه، ومحبة أهل بيته وأصحابه، **ومجانبة من ابتدع في سنته، أو تعرض لأحد من أصحابه**، ونحو ذلك.

وأما «**النصيحة لأئمة المسلمين**»، فمعاونتهم على الحق وطاعتهم فيه، وأمرهم به، وتنبيههم وتذكيرهم برفق ولطف، وإعلامهم بما غفلوا عنه أو لم يبلغهم من حقوق المسلمين، وترك الخروج عليهم، وتألف قلوب الناس لطاعتهم.

قال **الخطابي**: ومن النصيحة لهم: الصلاة خلفهم، والجهاد معهم، وأداء الصدقات إليهم، وترك الخروج عليهم بالسيف إذا ظهر منهم حيف، أو سوء عشرة، وأن لا يغروا بالثناء الكاذب عليهم، وأن يدعي لهم بالصلاح.

وهذا كله على أن المراد بـ«**أئمة المسلمين الخلفاء وغيرهم ممن يقوم بأمر المسلمين من أصحاب الولايات**»، وهذا هو المشهور، وحكاه أيضاً الخطابي.

ثم قال: وقد تناول ذلك على «**الأئمة الذين هم علماء الدين**»، وإن من نصيحتهم قبول ما رووه، وتقليدهم في الأحكام، وإحسان الظن بهم.

وأما «**نصيحة عامة المسلمين**» وهم من عدا ولاة الأمور، فإرشادهم لمصالحهم في آخرتهم ودنياهم، وكف الأذى عنهم، فيعلمهم ما يجهلونه من دينهم ودنياهم، ويعينهم عليه بالقول والفعل، وستر عوراتهم، وسد خلاتهم، ودفع المضار عنهم، وجلب المنافع لهم، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر برفق وإخلاص، والشفقة عليهم، وتوقير كبيرهم، ورحمة صغيرهم، وتخولهم بالموعظة الحسنة، وترك غشهم وحسدهم، وأن يحب لهم ما يحب لنفسه من الخير، ويكره لهم ما يكرهه لنفسه من المكروه، والذب عن أموالهم وأعراضهم، وغير ذلك من أحوالهم، بالقول والفعل، وحثهم على التخلق بجميع ما ذكرناه من أنواع النصيحة، وتنشيط هممهم إلى الطاعات، وقد كان في السلف رضي الله عنهم من تبلغ به النصيحة إلى الإضرار بدنياه، والله أعلم.

هذا آخر ما **تلخص في تفسير النصيحة**.

قال ابن بطال رحمه الله في هذا الحديث: إن النصيحة تسمى ديناً وإسلاماً، وإن الدين يقع على العمل كما يقع على القول.

قال: والنصيحة فرض يجزى فيه من قام به ويسقط عن الباقين.

قال: والنصيحة لازمة على قدر الطاعة إذا علم الناصح أن يقبل نصحه ويطاع أمره وأمن على نفسه المكروه، فإن خشي إذاً فهو في سعة، انتهى.

قلت: وعلم الناصح بوجه النصيحة وعليه فيشترط فيها شروط الأمر بالمعروف والله أعلم.

وفي الحديث: «ما مِن عبدٍ يسترعِيهِ الله رعِيّةً، يمُوتُ يوم يمُوتُ وهُو غاشٌّ لِرعِيّتِهِ، إلّا حرّم الله عليهِ الجنّة»[1]، وفي رواية: «ما مِن أمِيرٍ يلِي أمر المُسلِمِين، ثُمّ لا يجهدُ لهُم وينصحُ، إلّا لم يدخُل معهُمُ الجنّة»[2].

ومعنى: «تحريم الجنة عليه أبداً» إن كان مستحلاً لغشهم، أو مع السابقين الفائزين إن لم يكن.

قال **القاضي**: ومعناه بيّن في التحذير من غش المسلمين لمن قلّده الله بشيء من أمورهم، واسترعاه عليهم، ونصبه لمصلحتهم في دينهم أو دنياهم، فإذا خان فيما أؤتمن عليه فلم ينصح فيما قلده: إما بتضييعه تعريفهم ما يلزمهم من دينهم وأخذهم به، وإما بالقيام بما يتعين عليه من حفظ شرائعهم، والذب عنها لكل متصد لإدخال داخلة فيها، أو تحريف لمعانيها، أو إهمال حدودهم، أو تضييع حقوقهم، أو ترك حماية صورتهم، ومجاهدة عدوهم، أو ترك مسيرة العدل فيهم، فقد غشهم.

قال **القاضي**: وقد نبه ﷺ على أن ذلك من الكبائر الموبقة المبعدة عن الجنة، والله أعلم.

فائدة: قال **بعض المتأخرين من الشافعية** ملخصاً لما قرره الأصوليون: إذا قام الكل بفرض الكفاية ولو مرتبا، كان كل منهم مثاباً عليه، بلا مزية لبعضهم على بعض، والقيام به مع عدم تعينه أفضل منه مع تعينه، نعم ـ القيام بفرض عين لذاته أفضل منه بفرض الكفاية ما لم يتعين على خلاف فيه.

فإن قلت: لم يتعرض في النظم لشروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قلت: أغناه عن ذلك اشتهارها.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث معقل، كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، حديث رقم (١٤٢).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث معقل بن يسار، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم، حديث رقم (١٤٢).

* [مبحث فيما يجب اجتنابه من ذميم الأخلاق والسلوك]:

ولما ذكر أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، أراد أن ينص على أمور كثر الوقوع فيها يجب اجتنابها يدخلها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقال:

- النميمة وأحكامُها.

(واجتنب) وجوباً عينياً أيها المكلف ولو رقيقاً أو أنثى: **(نميمة)**، أي ملابستها، نقلاً وسماعاً واعتقاداً لمقتضاها، وعملاً به.

قال **العلماء**: هي نقل كلام الناس بعضهم إلى بعض على جهة الإفساد بينهم.

قال **أبو حامد الغزالي**: النميمة إنما تطلق في الغالب على من ينم قول الغير إلى القول فيه كقوله: فلان يقول فيك كذا، أو ليست النميمة مختصة بذلك، بل حدها كشف ما يكره كشفه:

- سواء كرهه المنقول عنه أو المنقول إليه أو ثالث.

- وسواء كان الكشف بالقول أو الكتابة أو الرمز أو الإيماء أو نحوها.

- وسواء كان المنقول من الأقوال أو الأعمال.

- وسواء كان عيباً أو غيره.

فـ**«حقيقة النميمة»**: إفشاء السر، وهتك الستر، عما يكره كشفه.

وينبغي للإنسان **أن يسكت** عن كل ما يراه من أحوال الناس إلا ما في حكايته فائدة لمسلم أو دفع معصية، وإذا رآه يخفي حال نفسه فذكره فهو نميمة.

قال: وكل من حملت إليه نميمة وقيل له: قال فيك فلان كذا، **لزمه ستة أمور**:

الأول: أن لا يصدقه، لأن النمام فاسق، وهو مردود الخبر.

الثاني: أن ينهاه عن ذلك، وينصحه، ويقبح له فعله.

الثالث: أن يبغضه في الله تعالى، فإنه يبغض عند الله تعالى، والبغض في الله واجب، فيجب بغض من أبغضه الله تعالى.

الرابع: أن لا يظن بالمنقول عنه الغائب السوء لقول الله تعالى: ﴿ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ﴾ [الحجرات: ١٢].

الخامس: أن لا يحمله ما حكي له على التجسيس والبحث عن تحقيق ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا۟﴾.

السادس: أن لا يرضى لنفسه ما نهى النمام عنه، فلا يحكي نميمته عنه، فيقول: فلان حكى لي كذا، فيصير به نماما، ويكون آتياً ما نهى عنه.

وقد جاء أن رجلاً ذكر **لعمر بن عبد العزيز** رضي الله تعالى عنه رجلاً بشيء، فقال عمر: إن شئت نظرنا في أمرك، فإن كنت كاذباً، فأنت من أهل هذه، الآية ﴿هَمَّازٍ مَّشَّآءٍۭ بِنَمِيمٍ﴾ [القلم: ١١] وإن شئت عفونا عنك، قال: العفو يا أمير المؤمنين، لا أعود إليه أبداً.

ودفع إنسان رقعة إلى **الصاحب** من عداد بحثه فيها على أخذ مال يتيم، وكان مالاً كثيرًا، فكتب على ظهرها: **النميمة قبيحة ولو كانت صحيحة**، والميت رحمه الله واليتيم جبره الله، والمال ثمره الله، والساعي لعنه الله.

قال **النووي**: وكل هذا المذكور في النميمة **إذا لم يكن فيها مصلحة شرعية، فإن دعت حاجة إليها فلا منع منها**، وذلك:

- **كما إذا أخبره بأن إنساناً يريد الفتك به أو بأهله أو بماله.**

- **أو أخبر الإمام أو من له ولاية بأن إنساناً يفعل أو يسعى بما فيه مفسدة، ويجب على صاحب الولاية الكشف عن ذلك وإزالته.**

فكل ذلك، وما أشبهه، ليس بحرام، وقد يكون بعضه واجباً وبعضه مستحباً على حسب المواطن.

قلت: وفي كون ما ذكره من **النميمة نظر، لعدم انطباق الحد عليه، إذ لا إفساد فيه**، ولذلك عبر بعضهم فيه بالنصيحة مستشهداً على ذلك بقوله تعالى حكاية عن موسى: ﴿إِنَّ ٱلْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ﴾ [القصص: ٢٠]، وهي محرمة إجماعاً.

وأما **مرتبتها**، فالمذاهب متفقة على أنها كبيرة، والأصل في ذلك خبر الصحيحين: «لا يدخُلُ الجنّة نمّامٌ»[١] وفي رواية لمسلم: «قتّاتٌ»[٢] وهو النمام، ورويا أيضاً عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله ﷺ مر بقبرين فقال: «إنّهُما يُعذّبانِ وما يُعذّبانِ في كبِيرٍ»، زاد في رواية البخاري: « بلى إنّه كبِيرٌ أمّا أحدُهُما فكان يمشِي بِالنّمِيمةِ، وأمّا الآخرُ فكان لا يستتِرُ مِن بولِهِ»[٣].

قال **النووي**: قال **العلماء**: معنى: «**وما يُعذّبانِ في كبِيرٍ**» أي كبير في زعمهما، أو كبير تركه عليهما، وبه يبطل قولهم: إن النميمة ليست من الكبائر، والله أعلم.

خاتمة:

تقدم أن **القتات هو النمام**، وهو بفتح القاف وتشديد التاء المثناة من فوق، قال الجوهري وغيره، **فقال**: ثم الحديث ينمه، وينمه بكسر **النون** وضمها، نما والرجل نمام ونمّ وقتّه يقُتّه بضم القاف قتاً، ولا يخفى عليك أن التعريف السابق لها يدل على أنها مصدر، أو اسمه، وإن جعلت بمعنى مفعول، أي منماه، فهي ما نقل من كلام بعض الناس إلى بعض... إلى آخره، فليتأمل.

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث حذيفة، كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم النميمة، حديث رقم (١٠٥).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث حذيفة، كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم النميمة، حديث رقم (١٠٥).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب الغيبة، حديث رقم (٦٠٥٢) و(٦٠٥٢)، و مسلم في صحيحه في كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، حديث رقم (٢٩٢).

- الغيبة وأحكامها:

(و) اجتنب أيضاً (غيبته) كذلك،

وهي ذكرك الإنسان بما فيه مما يكره:

- سواء كان في بدنه، أو دينه، أو دنياه، أو نفسه، أو خلقه، أو خُلقه، أو ماله، أو ولده، أو والده، أو زوجه، أو خادمه، أو مملوكه، أو عمامته، أو ثوبه، أو مشيته، أو حركته، أو بشاشته، أو خلاعته، أو عبوسته، أو طلاقته.

أو غيره ذلك مما يتعلق به:

- سواء أذكرته بلفظك، أو كتابك، أو أشرت إليه بعينك، أو يدك، أو رأسك، أو نحو ذلك:

أما البدن، فكقولك: أعمى، أعرج، أعمش، أقرع، قصير، طويل، أسود، أصفر.

وأما الدين، فكقولك: سارق، فاسق، خائن، ظالم، متهاون بالصلاة، متساهل في النجاسات، ليس باراً بوالديه، لا يضع الزكاة في مواضعها، لا يجتنب الغيبة.

وأما الدنيا، فقليل الأدب، متهاون بالناس، لا يرى لأحد عليه حقاً، كثير الكلام، كثير الأكل، أو النوم، ينام في غير، وقته يجلس في غير موضعه.

وأما المتعلق بوالده، فكقوله أبوه فاسق، أو هندي، أو نبطي، أو زنجي، إسكاف، بزاز، نحاس، نجار حداد، حائك.

وأما الخلق، فكقوله: سيء الخلق، متكبر، مرائي، عجول، جبار، عاجز، ضعيف القلب، مقهور، عبوس، خليع، ونحوه.

وأما الثوب، فواسع الكم، طويل الذيل، وسخ الثوب، ونحو ذلك.

ويقاس الباقي بما ذكرناه وضابطه ذكره بما يكره.

وقد نقل **أبوحامد الغزالي**: إجماع المسلمين، على أن «الغيبة»: **ذكرك غيرك بما يكره**، وسيأتي الحديث الصحيح المصرح بذلك.

ولما **أسلف النووي ما تقدم، قال**: قد ذكرنا أن «الغيبة»: ذكر الإنسان بما يكره، سواء ذكرته بلفظك أو في كتابك، أو رمزت إليه أو أشرت إليه بعينك أو يدك أو رأسك.

وضابطه: كل ما أفهمت به غيرك نقصان مسلم، فهو غيبة محرمة.

ومن ذلك:

- **المحاكاة**:

بأن يمشي متعارجاً، أو مطأطئاً، أو على غير ذلك من الهيئات، مريداً حكاية هيئية من تنقيصه بذلك، **فكل ذلك حرام بلا خلاف**.

- **ومن ذلك إذا ذكر مصنف كتاب شخصاً يعينه في كتب قائلاً قال فلان كذا مريداً تنقيصه والشناعة عليه**:

فهو حرام، فإن أراد بيان غلطه لئلا يقلد، أو بيان ضعفه في العلم، لئلا يغتر به، ويقبل قوله، فهذا ليس غيبة، بل نصيحة واجبة، يثاب عليها إذا أراد ذلك.

وكذا إذا قال: المصنف أو غيره، قال قوم، أو جماعة كذا، وهذا غلط، أو خطأ، أو جهالة، أو هفوة، أو نحو ذلك، **فليس غيبة إنما الغيبة ذكر إنسان بعينه أو جماعة معينين**.

- **ومن الغيبة المحرمة، قولك: فعل كذا بعض الناس، أو بعض الفقهاء، أو من يدعي العلم، أو بعض المفتين، أو بعض من ينسب إلى الصلاح، أو يدعي الزهد، أو بعض من مر بنا اليوم، أو بعض من رأيناه، أو نحو ذلك**.

إذا كان المخاطب يفهمه بعينه لحصول التفهيم.

- **ومن ذلك: غيبة المتفقهين، والمتعبدين**.

فإنهم يعرضون بالغيبة تعريضاً يفهم به كما يفهم بالتصريح، فيقال لأحدهم: كيف حال فلان؟ فيقول: الله يصلحنا، الله يغفر لنا، الله يصلحه، نسأل الله العافية، نحمد الله الذي لم يبتلينا بالدخول على الظلمة، نعوذ بالله من الشره، الله يعافينا من قلة الحياء، الله يتوب علينا، وما أشبه ذلك مما يفهم منه تنقيصه، **فكل ذلك غيبة محرمة.**

- **وكذلك إذا قال: فلان مبتلى بما ابتلينا به كلنا، أو ما له حيلة في هذا، كلنا نفعله.**

وهذه أمثلة، وإلا فضابط الغيبة تفهيمك المخاطب نقص إنسان، كما سبق.

قلت: أما **حكم النميمة**، فقد تقدم.

وأما **حكم الغيبة**، فالحرمة بالإجماع أيضاً:

وفي الكتاب العزيز: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ [الحجرات: ١٢].

وفي صحيح مسلم، وسنن أبي داود، والترمذي، والنسائي، عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: «أتدرُون ما الغِيبةُ؟» قالُوا: الله ورسُولُهُ أعلمُ، قال: «ذِكرُك أخاك بِما يكرهُ» قِيل أفرأيت إن كان في أخِي ما أقُولُ؟ قال: «إن كان فيهِ ما تقُولُ، فقدِ اغتبتهُ، وإن لم يكُن فيهِ فقد بهتّهُ»[1]، قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

وفي الصحيحين أنه عليه الصلاة والسلام قال في خطبة يوم النحر بمنى في حجة الوداع: «إنّ دِماءكُم وأموالكُم وأعراضكُم عليكُم حرامٌ، كحُرمةِ يومِكُم هذا، في شهرِكُم هذا، في بلدِكُم هذا، ألأ هل بلّغتُ»[2].

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الغيبة، حديث رقم (٢٥٨٩)، والترمذي برقم (٢٠٤٧)، وأبو داود برقم (٤٨٧٤)، والنسائي في الكبرى برقم (١١٤٥٤)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٧١٤٦)، وابن حبان في صحيحه برقم (٥٧٥٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب ظهر المؤمن حمى إلا في حد أو حق، حديث رقم (٦٧٨٥)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان معنى قول النبي ﷺ لا ترجعوا بعدي كفارا، حديث رقم (٦٦).

وفي سنن أبي داود والترمذي عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: قلت للنبي ﷺ: «حسبُك، من صفية كذا وكذا ـ تعني قصيرةً ـ فقال: لقد قلتِ كلمةً لو مُزِجت بماء البحرِ لمزجته»[1]، قال الترمذي: حديث صحيح حسن.

النووي: مزجته: خالطته مخالطة يتغير بها طعمه أو ريحه لشدة نتنها وقبحها، وهذا الحديث من أعظم الزواجر عن «الغيبة» و«أعمها»، وما نعلم شيئاً من الأحاديث يبلغ في الذم إلى هذا المبلغ، ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣ - ٤]، نسأل الله الكريم لطفه والعافية من كل مكروه.

وإنما الخلاف في مرتبتها:

فقال القرطبي من أئمتنا: وهو المذهب: إنها كبير بلا خلاف، يعني في المذهب، ويشملها تعريف الأكثر للكبيرة بما توعد عليه بخصوصه، ففي سنن أبي داود عن أنس رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**لما عرج بي مررت بقوم لهم أظفارٌ من نحاس يخمشون بها وجوههم وصدورهم، فقلت: من هؤلاء يا جبريل، قال: هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس، ويقعون في أعراضهم**»[2].

وإليه ذهب كثير من الشافعية أيضاً.

وذكر صاحب «**العدة**» منهم: إنها «صغيرة»، **وأقره عليه الرافعي ومن تبعه**، لعموم البلوى بها، فقل: من يسلم منها؟

والذي جزم به ابن حجر في شرح «الشمائل»، أن غيبة العالم، وحامل القرآن، «كبيرة»، وأما غيبة غيرها، فصغيرة.

وعبارة **النووي**: اعلم أن هاتين الخصلتين يعني «**الغيبة والنميمة**» من أقبح القبائح،

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب في الغيبة، حديث رقم (٤٨٧٥)، والترمذي في أبواب صفة القيامة والرقائق والورع، حديث رقم (٢٥٠٢).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب في الغيبة، حديث رقم (٤٨٧٨).

وأكثرها انتشاراً في الناس، حتى ما يسلم منها إلا القليل من الناس، فلعموم ا لحاجة إلى التحذير منها بدأت بها.

وأما حكمهما، فهما محرمتان بإجماع المسلمين، وقد تظاهر على تحريمهما الدلائل الصريحة من الكتاب والسنة وإجماع الأمة.

*** وهاهنا مهمّات:**

الأول: قال **النووي**: اعلم أن «الغيبة» كما يحرم على المغتاب ذكرها، يحرم على السامع استماعها وإقرارها، فيجب على كل من يسمع إنساناً يبتدأ بغيبة محرمة أن ينهاه **إن لم يكن يخف ضرراً ظاهراص، فإن خافه**، وجب عليه الإنكار بقلبه، ومفارقة ذلك المجلس، إن تمكن من مفارقته، فإن قدر على الإنكار بلسانه، أو على قطع الغيبة بكلام آخر لزمه ذلك، فإن لم يفعل عصي، فإن قال بلسانه: اسكت، وهو يشتهي بقلبه استمراره، فقال **أبو حامد الغزالي**: ذلك نفاق لا يخرجه عن الإثم، ولا بد من كراهته بقلبه، ومن اضطر إلى الإلمام في ذلك المجلس الذي فيه الغيبة، وعجز عن الإنكار، أو أنكر، فلم يقبل منه، ولم تمكنه المفارقة بطريق من الطرق، حرم عليه الاستماع والإصغاء للغيبة، بل طريقه أن يذكر الله تعالى بلسان أو بقلبه، أو يتفكر في أمر آخر، ليشتغل عن إسماعها، ولا يضره بعد ذلك السماع من غير استماع وإصغاء في هذه الحالة المذكورة، فإن تمكن بعد ذلك من المفارقة وهم مستمرون في الغيبة ونحوها وجبت عليه المفارقة، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا﴾ [الأنعام: ٦٨] الآية.

الثاني: «الغيبة» تكون بالقلب، كما ترجم به **النووي** في «أذكاره»، **قال**: واعلم أن سوء الظن حرام، مثل القول، فكما يحرم أن يحدث غيرك بمساوئ إنسان، يحرم عليك أن تحدث نفسك بذلك، قال الله تعالى: ﴿ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ﴾ [الحجرات: ١٢]، وفي الصحيحين عنه ﷺ: «**إيّاكُم والظّنّ، فإنّ الظّنّ أكذبُ الحدِيثِ**»[1]، والأحاديث بمعنى ما ذكرته كثيرة.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، حديث رقم (٥١٤٣)، ومسلم في كتاب البر والصلة، باب تحريم الظن والتجسس =

قال: والمراد بذلك عقد القلب، وحكمه على غيرك بالسوء، **فأما «الخواطر» و«حديث النفس»** إذا لم يستقر ويستمر عليه صاحبه، فمعفوا عنه باتفاق العلماء، لأنه لا اختيار له في وقوعه، ولا طريق له إلا الانفكاك عنه، وهذا هو المراد بما ثبت في الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**إن الله تعالى تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل**»[(١)].

قال **العلماء**: المراد به الخواطر التي لا تستقر.

قالوا: وسواء كان الخاطر غيبة، أو كفراً، أو غيره، فمن خطر له الكفر مجرد خطرات من غير تعمد لتحصيله ثم صرفه في الحال فليس بكافر ولا شيء عليه.

قال: وقد قدمنا في باب «**الوسوسة**» أن في الحديث الصحيح، **قالوا**: يا رسول الله: «**يجد أحدنا ما يتعاظم أن يتكلم به قال: ذلك صريح الإيمان**»[(٢)] وغير ذلك مما ذكرناه هناك وما هو في معناه، وسبب العفو ما ذكرناه من تعذر اجتنابه، وإنما الممكن اجتناب الاستمرار عليه، وعقد القلب حرام، ومهما عرض لك هذا الخاطر بالغيبة وغيرها من المعاصي وجب عليك دفعه بالإعراض عنه في ذكر التأويلات الصارفة.

قوله: «عن ظاهرة»، قال **الإمام أبوحامد الغزالي** في «**الإحياء**»: إذا وقع في قلبك ظن السوء فهو من وسوسة الشيطان يلقيه إليك فينبغي لك أن تكذبه، فإنه أفسق الفساق، وقد قال الله تعالى: ﴿**إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ**﴾ [الحجرات: ٦]، فلا يجوز تصديق إبليس.

= والتنافس، حديث رقم (٢٥٦٣).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره، والسكران والمجنون وأمرهما، والغلط والنسيان في الطلاق والشرك وغيره، حديث رقم (٥٢٦٩)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب، إذا لم تستقر، حديث رقم (١٢٧).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر بالقلب، إذا لم تستقر، حديث رقم (١٣٢).

فإن كان هناك قرينة تدل على فساده، واحتمل خلافه، لم تجز إساءة الظن بأن يتغير قلبك معه عما كان عليه، فتنفر عنه، وتستثقل، وتفتر عن مراعاته وإكرامه والاهتمام بسببه، فإن الشيطان قد يقرب إلى القلب بأدنى خيال يساوي الناس، ويلقى إليه إن هذا من فطنتك وذكائك وسرعة تنبهك، وإن المؤمن ينظر بنور الله، وإنما هو على التحقيق ناطق بغرور الشيطان وظلمته، وإن أخبرك عدل بذلك فلا تصدقه ولا تكذبه لئلا يسيء الظن بأحدهما أو بهما خطر لك سوء في مسلم، فزد في مراعاته وإكرامه، فإن ذلك يغيظ الشيطان ويدفعه عنك، فلا يلقى إليك مثله خيفة من اشتغالك بالدعاء له ومهما عرفت هفوة مسلم بحجة لا شك فيها، فانصحه في السر، ولا يخدعنك الشيطان فيدعوك إلى اغتيابه، وإذا وعظته فلا تعظه وأنت مسرور باطلاعك على نقصه فينظر إليك بعين التعظيم وتنظر إليه بعين الاستصغار، ولكن اقصد تخليصه من الإثم، وأنت حزين كما تحزن على نفسك إذا دخلك نقص، وينبغي أن يكون تركك لذلك النقص بغير وعظك أحب إليك من تركه بوعظك.

هذا كلام الغزالي.

قال **النووي**: **قلت**: قد ذكر أنه يجب عليه إذا عرض له خاطر بسوء الظن أن يقطعه، وهذا إذا لم تدع إلى الفكر في ذلك مصلحة شرعية، فإن دعت جاز الفكر في نقيصته والتنقيب عليها ـ كما في جرح الشهود والرواة، وغير ذلك مما ذكر في إباحة الغيبة، كما يأتي.

الثالث: مما «**يحمي من الوقوع في الغيبة ويبعث على الإقلاع عنها**» أن يتذكر في النصوص الواردة في الكتاب والسنة بأن يتفكر في قوله تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿وَتَحْسَبُونَهُۥ هَيِّنًا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٥]، وفي قوله ﷺ: «**إنّ الرّجل ليتكلّمُ بالكلمةِ مِن سخطِ الله تعالى ما يُلقِى لها بالاً يهوي بِها في جهنم سبعين خرِيفاً**»[1].

---

(١) أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة بنحوه، أبواب الزهد، باب فيمن يتكلم بكلمة يضحك بها الناس، حديث رقم (٢٣١٤) وقال: حديث حسن غريب، وابن ماجه في كتاب الفتن، باب كف اللسان عن الفتنة، حديث رقم (٣٩٧٠)، والنسائي في الكبرى برقم (١١٧٦٩)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٧٢١٤)، والإمام مالك في الموطأ برقم (٥٣).

ولما قال رجلٌ **للحسن البصري**: إنك تغتابني، قال له: ما بلغ قدرك عندي أن أحكمك في حسناتي.

وعن **ابن المبارك**: لو كنت مغتاباً أحداً لاغتبت والدي لأنهما أحق بحسناتي.

الرابع: اعلم أنه ينبغي لمن سمع غيبة مسلم أن يردها ويزجر قائلها، فإن لم ينزجر بالكلام زجره بيده، فإن لم يستطع باليد ولا باللسان فارق ذلك المجلس على ما مر تفصيله، فإن سمع غيبة شيخه، أو غيره، ممن له عليه حق، أو كان من أهل الفضل والصلاح، كان الاعتناء بما ذكرناه أكثر، وأحاديثها مبسوطة في السنن.

الخامس: قال **الشهاب**: استدلال على حرمة الغيبة ﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات: ١٢]، وقال عليه الصلاة والسلام: «**أن تذكُر مِن المرءِ ما يكرهُ أن يسمع إذا سمع، قيل يا رسول الله: وإن كان حقّاً؟ قال رسُولُ الله ﷺ: «إذا قُلت باطِلاً فذلِك البُهتانُ**»[(١)] فدل هذا النص على أن الغيبة هو ما يكرهه الإنسان إذا سمع، وإنه لا يسمى غيبة إلا إذا كان غائباً، لقوله: إذا سمع، فدل على أنه ليس بحاضر، وهو يتناول جميع ما يكره، لأن ما من صيغ العموم، انتهى.

قلت: وممن اعتبر «**عدم حضور المغتاب**» ابن ناجي، والحديث الآتي لا شاهد **للقرافي** فيه، ولعله روى الحديث بالمعنى، ولا أعرفه بهذا اللفظ فيما وقفت عليه.

- ثلب الإنسان بحضرته:

فإن قلت: فما يسمى ما يقع **بحضرة الإنسان** مما يكرهه.

قلت: لا مانع من تسميته **سبا**، أو **شتماً**، أو **إيذائه**، أو **قذفاً**، واقتضى كلام **القرافي** أنه يسمى **لمزاً أو همزًا**.

ونصه: أما «**الغيبة**» فقد تقدم بيانها، فإنها حرمت لما فيها من مفسدة إفساد الأعراض، و«**النميمة**» أن تنقل إليه عن غيره أنه يتعرض لأذاه، فحرمت لما فيها من مفسدة إلقاء البغضة

---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ برقم (١٠).

بين الناس، ويستثنى منها «**النصيحة**» فيقول له: إن فلاناً يقصد قتلك، ونحو ذلك، لأنه من النصيحة الواجبة كما تقدم في الغيبة، و«**الهمز**» تعييب الإنسان بحضوره، و«**اللمز**» هو تعييبه بغيبته، فتكون هي الغيبة، وقيل بالعكس، انتهى.

على أني لا أعرف لهم كلاماً يوجب قصرها على ما يذكر من غير حضور الإنسان، بل عمومات كلامهم صادقة بحضوره، والله أعلم.

السادس: وقع في الحديث السابق «**ذكرك أخاك**» فأخذ به بعضهم وقصد الغيبة المحرمة على المسلم ويشهد له حديث سنن أبي داود عن سعيد بن زيد عن النبي ﷺ أنه قال: «**إنّ من أربى الرِّبا الاستطالة في عرضِ المُسلم بغيرِ حق**»[(١)].

وسيأتي أن «**غيبة الفاسق المجاهر غير ممنوعة**»، وهو أفسق الفاسقين، وأرذل المجاهرين، إذ هو عدو رب العالمين، وسيد المرسلين.

وفي الترمذي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**المُسلِمُ أخُو المُسلِم، لا يخُونُهُ ولا يكذِبُهُ ولا يخذُلهُ، كُلُّ المُسلِم على المسلِم حرامٌ، عِرضُهُ ومالُهُ ودمُهُ، التّقوى هاهُنا، بِحسبِ امرِئٍ مِن الشّرِّ أن يحتقِر أخاهُ المسلِم**»[(٢)] قال: حديث حسن.

النووي: ما أنفع هذا الحديث وأكثر فوائده انتهى.

السابع: ظواهر كلامهم، أن «**ذكر الشخص بما يوجب الحد يسمى غيبة**» فتجامع القذف، ولا مانع من الأخذ بها، غير أنهم فيما رأيت لم يمثلوا بما يوافق تلك الظواهر، وقد عرفت أن المثال الأصل فيه أنه لا يخصص.

الثامن: اعتبارهم في «**الغيبة ذكر ما يكرهه المغتاب**» يخرج «**ذكر كثير من الناس بما يحبه ويتمدح به من أنواع الفساد**»، كقولنا فمن يتمدح بالسرقة، كأعراب إفريقية إن سارق، لأنه لا يتعاطاها عندهم إلا الشجعان، وسيأتي ما فيه.

---

(١) أخرجه في كتاب الأدب، باب في الغيبة، حديث رقم (٤٨٧٦)، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (١٦٥١).

(٢) أخرجه في أبواب البر والصلة، باب في شفقة المسلم على المسلم، حديث رقم (١٩٢٧).

وكقولنا في من يتمدح بالنهب وسلب الأموال كأعراب الحجاز: أن نهاب أو سلاب.

وكقول الشاعر[(١)]:

نَهبْتَ مِن الأعمارِ مَا لو حوَيتَهُ ... لـهُنِّئـتِ الدُّنْيـا بأنَّـك خالِـدُ

وبه صرح جمع من شراح **«الرسالة»**، والله تعالى أعلم.

التاسع: أن ظاهر قول **النووي** السابق فضابطه... إلخ، أن يكون المغتاب عنه غير عالم بالمذكور من حال المغتاب، وسيأتي ما فيه.

العاشر: قال **العلماء**: اعلم أن **«الغيبة وإن كانت محرمة فإنها تباح في أحوال للمصلحة»**، والمجوز لها غرض صحيح شرعي لا يمكن الوصول إليه إلا بها: وهو أحد ستة أسباب:

الأول: التظلم، فيجوز للمظلوم أن يتظلم إلى السلطان والقاضي وغيرهما ممن له ولاية أو له قدرة على إنصافه من ظالمه، فيذكران فلاناً ظلمني، وفعل بي كذا، وأخذ لي كذا، أو نحو ذلك.

الثاني الاستعانة على تغيير المنكر، ورد العاصي إلى الصواب، فيقول لمن يرجو قدرته على إزالة المنكر: فلان يعمل كذا، فازجره عني ونحو ذلك، ويكون مقصوده التوصل إلى إزالة المنكر، فإن لم يقصد ذلك كان حراماً.

الثالث: الاستفتاء:

- بأن يقول للمفتي: ظلمني أبي أو أخي، أو فلان بكذا، فهل له ذلك أم لا، وما طريقي في الخلاص منه وتحصيل حقي ودفع الظلم عني، ونحو ذلك.

- وكذلك قوله: زوجتي تفعل كذا، وزوجي يفعل كذا، أو نحو ذلك.

فهذا جائز للحاجة، ولكن **الأحوط** أن يقول: ما يقول في رجل كان من أمره كذا، أو في زوج أو زوجة تفعل كذا، ونحو ذلك، فإنه يحصل به الـغرض من غير تعيين، ومـع ذلك

(١) من [الطويل] ويُنسب لأبي الطيب المتنبي.

فالتعيين جائز، لحديث هند حيث قالت له عليه السلام: «**إنّ أبا سُفيان رجُلٌ شحِيحٌ**»[1] الحديث ولم ينهها عليه الصلاة والسلام عن ذلك.

الرابع: تحذير المسلمين من الشر ونصيحتهم، وذلك من وجوه، منها جرح المجروحين من الرواة للحديث والشهود، وذلك **جائز** بإجماع المسلمين، بل **واجب** للحاجة.

وشرط **القرافي** في جرح الشهود، أن يكون عند الحكام عند توقع الحكم بقول المجروح، ولو في مستقبل الزمان.

أما عند غير الحكام، فيحرم لعدم الحاجة لذلك، والتفكه بأعراض الناس حرام، والأصل فيها العصمة، كما أن شرط في جرح الرواة، أن يكون لطلبة العلم الحاملين ذلك، لمن ينتفع به.

قال: وهذا أوسع من أمر الشهود، لأنه لا يختص بالحكام، بل يجوز وضع ذلك لمن يضبطه وينقله، وإن لم نعلم عين الناقل، لأنه يجري مجرى ضبط السنة والأحاديث، وطالب ذلك غير متعين.

قال: ويشترط في هذين القسمين، أن تكون النية خالصة لله عز وجل، في نصيحة المسلمين عند حكامهم، وفي ضبط شرائعهم، أما من كان لأجل عداوة، أو تفكه بالأعراض، وجرياً مع الهوى، فذلك **حرام**. وإن حصلت به المصالح عند الحكام، والرواة، فإن المعصية قد تجر إلى المصلحة، كمن قتل حربياً يظنه مسلماً، فإنه عاص من جهة ظنه، فإن حصلت المصلحة بقتل الكافر، وكذلك من يريق الخمر، يظنها جلاباً، فإنه عاصٍ بظنه، واندفعت المفسدة بفعله.

قال: ويشترط أيضاً، فهذا القسم الاقتصار على القوادح المخلصة بالشهادة، أو الرواية، فلا **يقول** هو ابن زنا، ولا أبوه لاعن فيه أمه، إلى غير ذلك من المؤلمات، التي لا تعلق لها بالشهادة أو بالرواية، انتهى.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم: في البيوع والإجارة والمكيال والوزن، وسننهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة، حديث رقم (٢٢١١).

ومنها إذا استشارك إنسان في مصاهرة، أو مشاركة، أو إيداع، أو معاملة بغير ذلك، وجب عليك أن تذكر له ما تعلمه منه، على جهة النصيحة، فإن حصل الغرض بمجرد قولك لاتصلح لك معاملته، أو مصاهرته، أو لا تفعل هذا، ونحو ذلك، لم تجز الزيادة بذكر المساوئ، وإن لم يحصل الغرض إلا بالتصريح بعينه، فاذكره بصريحه، وشرط **القرافي** هذا النحو، أن تكون الحاجة ماسة لذلك، بأن يكون المنصوح شرع في تلك المصلحة، وعزم على الشروع فيها، وإن لم يستشر الناصح، لأن النصيحة واجبة على العالم بوجه المصلحة، وإن لم يسأل ربما يخالف قول **القرطبي** في «**شرح مسلم**»، الغيبة **تجوز** في بعض الوجوه، **وتجب** في بعضها، **ويندب** إليها في بعضها، فالأول كغيبة المعلن بالفسق المعروف به، فيجوز ذكره بفسقه، لا بغيره مما لا يكون مشهوراً به، كقوله عليه الصلاة والسلام: «**بِئس أخُو العشِيرةِ**»[1]، وقوله: «**لا غِيبة في فاسِقٍ**»[2]، وقوله: «**ليُّ الواجِدِ يُحِلُّ عِرضهُ وعُقُوبتهُ**»[3] والثاني ذكر جرح الشاهد، عند خوف إمضاء الحكم بشهادته، وجرح المحدث الذي يخاف أن يعمل بحديثه، أو يروى عنه، وهذه أمور ضرورية في الدين، معمول بها، مجمع عليها من السلف الصالح، ونحو ذلك، ذكر عيب من استنصحت عن مصاهرته، أو معاملته، فهذا يجب عليه الإعلام بما يعلم من هيأته عند الحاجة إلى ذلك، على جهة الإخبار، كما قال النبي ﷺ: «**أمّا مُعاوِيةُ فصُعلُوكٌ**»[4] الحديث، وقد تكون من هذين، ما **لا يجب**، بل **يندب** إليه، كفعل المحدثين حين يصرحون

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب لم يكن النبي ﷺ فاحشاً ولا متفحشاً، حديث رقم (٦٠٣٢)، ومسلم في كتاب البر والآداب والصلة، باب مداراة من يتقى فحشه، حديث رقم (٢٥٩١).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في الزهد برقم (١٦٨٩).

(٣) أخرجه أبو داود فيي كتاب الأقضية، باب في الحبس في الدين وغيره، حديث رقم (٣٦٢٨)، وابن ماجة في كتاب الصدقات، باب الحبس في الدين والملازمة، حديث رقم (٢٤٢٧)، والنسائي في سننه برقم (٤٦٨٩)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٧٩٤٦)، وابن حبان في صحيحه برقم (٥٠٨٩)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٧٢٤٩).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث فاطمة بنت قيس، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، حديث رقم (١٤٨٠).

بالضعفاء مخافة الاغترار بتحديثهم، ولتحذير من لم يسأله مخافة معاملة من يجهل حاله، وحيث حكمنا **بوجوب النهي** على العيب، فإن ذلك إذا لم يجد بداً من التصريح والتنصيص، فأما لو أغنى التعريض، أو التلويح، **لحرم** التفسير والتصريح، فإن ذلك ضروري، والضروري مقدر بالحاجة، انتهى.

ووقع **للجزولي** في «**شرح الرسالة**»، أنه لا يجب على من يعلم حال شخص، سأل عنها بيانها، إلا إذا لم يكن هناك من يعلمها، وإلا كان تعريضه لذلك غيبة، وأن لا يكشف عن حاله، إلا إذا سئل عنه، وإلا كان غيبة، وذلك مخالف للنقلين جميعاً فيترك، أو بادل بعدم مسيس حاجة لذلك، بأن يكون السائل لا ضرورة، له يدعو إلى السؤال، ولا يكون هنا توقع معاملة، ولا أخذ بقوله في رواية، أو شهادة، والله أعلم.

وأن يقتصر الناصح من العيوب على ما يخل بتلك القضية خاصة، **قال**:

فالشرط الأول: احتراز من ذكر عيوب بعض الناس، خشية أن يقع بين الناس، وبينه من المخالطة، أو المعاملة، ما يقتضي ذلك، فهذا **حرام**، بل **لا يجوز**، إلا عند مسيس الحاجة، ولولا ذلك لأبيحت الغيبة مطلقاً، لأن خشية ذلك قائمة في الكل.

والشرط الثاني: احتراز من أن يستشار في أمر الزواج، فيذكر العيوب المخلة بالشركة، أو المساقاة مثلاً، أو يستشار في السفر معه، فيذكر العيوب المخلة **بمصلحة السفر**، والعيوب المخلة **بمصلحة الزواج**، فالزيادة على العيوب المخلة بما استشير فيه حرام ذكرها، بل يقتصر على ما عين له، أو ما عرف الإقدام عليه، انتهى.

ومنها، إذا رأيت من يشتري عبداً ـ مثلاً، معروفاً بالسرقة، أو الزنا، أو **الشرب**، أو غيرها، فعليك أن تبين ذلك للمشتري، إن لم يكن يعلمه.

ومنها، إذا رأيت متفقهاً يتردد إلى مبتدع، أو فاسقاً يأخذ العلم عنه، وخفت أن يتضرر المتفقه بذلك، فعليك نصيحته ببيان حاله، ويشترط أن يقصد النصيحة، كما مر، وهذا مما

يغلظ فيه، وقد يحمل التكلم بذك الحسد ويلبس الشيطان عليه ذلك ويخيل له أنه نصيحة وشفقة، فليتفطن لذلك.

ومنها، ما ذكره **الشهاب** من أن «**مذاهب أرباب البدع**» و«**التصانيف المضلة**» ينبغي أن يشهد في الناس فسادها وغيها، وأنهم على غير الصواب ليحذر منها الناس والضعفاء، فلا يقعوا فيها، ينفّر عن تلك المفاسد ما أمكن بشرط أن لا يتعدى فيها الصدق، ولا يفتري على أهلها من الفسوق والفواحش ما لم يقولوه ولم يفعلوه، بل يقتصر على ما فيهم عن المنفرات خاصة، **فلا يقال**: عن المبتدع أنه يشرب خمراً، ولا أنه يزني، ولا غير ذلك مما ليس فيه.

قال: وهذا القسم داخل في «المصلحة»، غير أنه لا يتوقف على المشاورة، ولا مقارنة الوقوع في المفسدة، ومن مات من أهل الضلال ولم يترك شيعة تعظمه، ولا كتباً تقرأ، ولا شيئاً يخشى من إفساده بغيره، فينبغي أن يستر بستر الله عز وجل، ولا يذكر له عيب ألبتة، وحسابه على الله تعالى.

وقد قال عليه الصلاة والسلام: «**اذكُرُوا محاسِن موتاكُم**»[(١)]، فالأصل اتباع هذا، إلا ما استثناه صاحب الشرع.

ومنها، أن تكون له ولاية لا يقوم بها على وجهها: إما بأن لا يكون صالحاً لها، وإما بأن يكون فاسقاً أو مغفلاً، ونحو ذلك، فيجب ذكر ذلك لمن له عليه ولاية عامة ليزيله ويولي من يصلح أو يعلم ذلك منه ليعامله بمقتضى حاله ولا يغتر به وأن يسعى في أن يحثه على الاستقامة أو يستبدل به غيره.

الخامس: أن يكون مجاهراً بفسقه أو بدعته، كالمجاهر بشرب الخمر، أو مصادرة الناس، وأخذ المكس، وجباية الأموال ظلماً، وقول الأمور الباطلة، فيجوز ذكره بما تجاهر به،

---

(١) أخرجه أبو داود من حديث ابن عمر، كتاب الأدب، باب في النهي عن سب الموتى، حديث رقم (٤٩٠٠)، والترمذي في أبواب الجنائز، حديث رقم (١٠١٩) وقال: هذا حديث غريب، وابن حبان في صحيحه برقم (٣٠١٨) و(٤١٧٧).

ويحرم ذكره بغيره من العيوب، إلا أن يكون لجوازه وجه آخر مما ذكرناه، هذا آخر كلام **النووي**، والظاهر أن قول **الشهاب القرافي** المعلن بالفسوق، كقول امرئ القيس[1]:

فَمِثْلُكِ حُبلى قَد طَرقتُ ومُرضِعٌ

فيفتخر بالزنا في شعره، فلا يضر أن يحكى ذلك عنه، لأنه لا يتألم إذا سمعه، بل قد يسر بتلك المخازي، فإن «الغيبة» إنما حرمت لحق العتاب وتألمه.

وكذلك من «أعلن بالمكس» وتظاهر «بطلبه من الأمراء والملوك»، و«فعله» و«نازع فيه» ابنا جنسه، وكثير من اللصوص، يفتخر بالسرقة، والاقتدار على التسرق على الدور العظام، والحصون الكبار، فذكر مثل هذا عن هذه الطوائف لا يحرم، فإنهم لا يتأذون بسماعه، بل يسرون، انتهى.

فإن قلت: قضية ما اشتهر بين الناس من أنه لا غيبة في فاسق، جواز غيبته ولو لم يكن متجاهراً.

قلت: **أما أولاً**، فقد قال **القرافي**: سألت جماعة من المحدثين والعلماء الراسخين في العلم عما يروى من قوله عليه الصلاة والسلام: : «**لا غِيبة في فاسِقٍ**»، فقالوا: لم يصح، ولا يجوز التفكه بعرض الفاسق، فاعلم ذلك انتهى.

وأما ثانيا، فلو سلمنا صحته يجب تقييده بما إذا اغتيب بنجس ما به فسق بعد ثبوته أو مجاهرته به وإصراره عليه، **أما** بعد التوبة فلا، ولا يجوز حمله على إطلاقه بالإجماع، والله تعالى أعلم.

السادس: التعريف، فإذا كان الإنسان معروفاً بلقب، كالأعمش، والأعرج، والأصم، والأعمى، والأحول، والأفطس، والأحدب، وقتيبة، وغيرها، جاز تعريفه بذلك بنية التعريف، ويحرم إطلاقه على جهة التنقيص، ولو أمكن التعريف بغيرها كان أولى.

---

(١) من [الطويل] وهو صدر لبيتٍ عجزه: فألـهَيْتُهَا عَن ذِي تَـمائِمَ محولِ.

فهذه ستة أسباب، ذكرها **العلماء** مما تباح بها «الغيبة» على ما ذكرناه، وممن نص عليها هكذا **أبو حامد الغزالي في «إحيائه» وجماعة من العلماء**، ودلائله ظاهرة من الأحاديث الصحيحة.

وأكثر هذه الأسباب مجمع على جواز «الغيبة» به، قاله **النووي**.

وذكر **القرافي** أن من محال جواز «الغيبة» إذا كنت أنت والمغتاب عنده قد سبق لكما العلم بالمغتاب به، فإن ذكره بعد ذلك لا يحط قدر المغتاب عند المغتاب عنده لتقدم علمه بذلك.

وقال **بعض الفضلاء**: لا يعدى هذا القسم عن نهي لأنكما إذا تركتما الحديث فيه ربما نسي فاستراح الرجل المغيب بذلك من ذكركما له، وإذا تعهدتماه، أدى ذلك إلى عدم نسيانه، وهذا ما نبهناك عليه في **المهم التاسع**، وبقي محل آخر:

ذكر **بعض متأخري الشافعية**، أن **القاضي عياض** لم يحرمه، وهو ما إذا كان المغتاب عالماً بعين المغيب، والسامع يجهله، وعلله بنحو ما مر فيما فوقه عن **الشهاب**، **ثم قال ذلك البعض**: إن **قواعد مذهب الشافعي** تقتضي حرمة «الغيبة» بالقلب، لا يطلع عليها أحد، فإذا حرمت به فأولى حرمتها باللسان بحضرة من لا يعرف المغيب.

وقول **القاضي** نقلاً عن غيره: لا يكون غيبة ما لم يسم صاحبها باسمه أو يحليه بما يفهم منه عينه، رأى له، وإنما المراد بـ«**عدم التعيين**» عدمه عند المتكلم والسامع، انتهى بمعناه.

وأقول: من تأمل كلام **القاضي** في «**الإكمال**»: وأنصف، فهم من غضون ميله من خلاف ذكره في المسئلة إلى الحرمة كما يقتضيه ظواهر كلامهم.

تنبيه: ما ذكرناه من هذه المواضع اشتمل على ما ذكره **صاحب «المدخل»** من جواز الغيبة في بضعة عشر موضعاً جمعها في قوله:

تظلَّمَ واستَغِثْ واسْتفْتِ حَذِر وعَرِّف بِدعةَ فسقِ الـمُجَاهِرِ

قال **بعض المتأخرين**: فـ«**تظلم**» يشمل غيبة الظالم وخصمه عند الحاكم، والنحاس،

و«**حذر**» يشمل خطبة النكاح والمشاورة في الشركة والمرافقة في السفر، ومجاورة دار أو بستانك، يريد أن يشتريه، «**وعرف**» يشمل التعريف باسم غير حسن، كالأعرج، وفي التجريح عند حاكم، والرواة، ومن سأله الحاكم عن حاله، و«**بدعة**» يشمل الظاهرة التي يدعى إليها، والخفية التي يلقيها لمن يظفر به، فهذه أربعة عشر موضعاً.

والخامس عشر: المتجاهر بفسقه، والله أعلم.

المهم الحادي عشر: قد تقدم في مبحث «**التوبة**» أن كل من ارتكب معصية لزمه المبادرة إلى التوبة منها، وأن التوبة من حقوق الله تعالى يشترط فيها ثلاثة أشياء:

- **أن يقلع عن المعصية في الحال.**
- **وأن يندم على فعلها.**
- **وأن يعزم على أن لا يعود إليها.**

ومن حقوق الآدميين يشترط فيها هذه الثلاثة، ورابع:

- **وهو رد المظلمة إلى صاحبها، أو طلب عفوه عنها، والإبراء منها.**

فيجب هنا على المغتاب التوبة بهذه الأمور الأربعة، لأن الغيبة حق آدميٌّ، ولا بد من استهلاله من اغتابه.

وهل يكفيه أن يقول قد اغتبتك، فاجعلني في حل، أو لا بد أن يبين ما اغتابه به؟

فيه وجهان: لأصحاب الشافعي رحمها الله تعالى:

أحدهما: يشترط بيانه، فإن أبراه من غير بيانه لم يصح، كما لو أبرأه عن مال مجهول.

والثاني: لا يشترط، لأن هذا مما يتسامح فيه، فلا يشترط علمه، بخلاف المال.

قال **النووي**: والأول أظهر، لأن الإنسان قد يسمح بالعفو عن غيبة دون غيبة.

قلت: **والثاني** مذهبنا، وتقدم هذا الخلاف.

وإن مذهب **الحنفية** وجوب البيان إن بلغت المغيب على وجه أفحش، وإلا، فلا:

فإن كان صاحب الغيبة ميتاً أو غائباً، فقد تعذر تحصيل البراءة منها، لكن قال العلماء ينبغي أن يكثر الاستغفار والدعاء، ويكثر من الحسنات.

قال **النووي**: اعلم أنه يستحب لصاحب الغيبة أن يبريه منها، ولا يجب عليه ذلك، لأنه تبرع وإسقاط حق، فكان إلى خيرته، ولكن يستحب له استحباباً متأكداً الإبراء ليخلص أخاه المسلم من وبال هذه المعصية، ويفوز هو بعظيم ثواب الله تعالى في العفو ومحبة الله سبحانه، قال الله تعالى: ﴿وَٱلْكَـٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ﴾ [آل عمران: ١٣٤] الآية، وطريقه في تطييب نفسه بالعفو أن يذكر نفسه أن هذا الأمر قد وقع، ولا سبيل إلى رفعه، فلا ينبغي أن يفوت ثوابه، وخلاص أخي المسلم، وقد:

قال الله تعالى: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [الشورى: ٤٣]، وقال تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩] الآية، والآيات بنحو ما ذكرناه كثيرة.

وفي الحديث الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: «**والله في عونِ العبدِ ما كان العبدُ في عونِ أخيهِ**»[1].

وقد قال **الشافعي** رحمه الله: من استرضى ولم يرض فهو شيطان.

ومما أنشدوه في هذا المعنى:

قيلَ لي قدْ أسَاءَ إلَيكَ فُلانٌ ... ومَقَامُ الغَنيِّ على الذُّلِّ عَارُ

قُلْتُ قَد جاءَنَا وأحْدَثَ عُذْرا ... دِيَةُ الذَّنْبِ عِنْدَنَا الاِعْتِذَار

قال **النووي**: وهذا الذي ذكرناه من «**الحث على الإبراء من الغيبة**» هو الصواب، وأما ما جاء: **عن سعيد بن المسيب من أنه قال**: لا أحالل من ظلمني.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر حديث رقم (٢٦٩٩).

وعن ابن سيرين: لم أحرمها عليه فأحللها له، إن الله تعالى حرم الغيبة، وما كنت لأحلل ما حرم الله أبداً.

فهذا ضعيف أو غلط، فإن المبرئ لا يحلل محرماً، وإنما يسقط حقاً ثبت له، وقد تظاهرت نصوص الكتاب والسنة على استحباب «العفو» و«إسقاط الحقوق المختصة بالمسقط»، أو يحمل كلام **ابن سيرين** على أني لا أبيح غيبتي ابتداء، وهذا صحيح، لأن الإنسان لو قال: أبحت عرضي لمن اغتابني لم يصر مباحاً، بل يحرم على كل أحد غيبته، كما تحرم غيبة غيره، وأما الحديث: «**أيعجز أحدكم أن يكون كأبي ضمضم، كان إذا خرج من بيته قال: إني تصدقت بعرضي على الناس**»[1]، فمعناه: لا أطلب مظلمتي ممن ظلمني، لا في الدنيا ولا في الآخرة، وهذا ينفع في إسقاط مظلمة كانت موجودة قبل الإبراء، فأما ما يحدث بعده، فلا بد من إبراء جديد بعدها، والله أعلم.

قلت: ظاهرة استحباب أن يكون العفو عنه وبمن لا يجيزه ذلك على الغير، وإلا فالأولى عدم إظهار العفو بمن لا يضر به العفو عنه وبمن لا يجزئه ذلك على الغير، بل الأولى أني عفوا عنه سراً، بل ربما كان ترك العفو أصلاً اردع له، وعليه يمكن حمل كلام سعيد السابق وإضرابه، وقواعدهم تشهد بهذا، وإن لم أره منصوصاً الآن.

- **ما يجب التنزه عنه من بعض الخصال الذميمة:**

ولما شارك هاتين الخصلتين خصال ردية، حض الشرع على اجتنابها، وأوجب مباعدتها وحرم ارتكابها، ولم يتعلق له غرض ببيان جميعها، **ذكر المهم منها تفصيلاً وغيره إجمالاً**، منبهاً عليه بالكاف المفيدة لعدم الحصر، وعطفها على «نميمة»، فقال:

(و) اجتنب أيضاً أيها المكلف (**خصلة**) أي ملابسة أسباب كل صفة وكل طريقة (**ذميمة**) أي مذمومة شرعاً، وهو من عطف العام على الخاص، فدخل فيها:

- **الظلم.**
- **والبغي.**

---

(١) أخرجه الطبراني في مكارم الأخلاق برقم (٥٣)، وابن السني في عمل اليوم والليلة برقم (٦٥).

- والحرابة.

- والغش.

- والخديعة.

- والكذب المذموم.

- واللهو، وسائر الأباطيل.

- وترك الصلاة.

- ومنع الزكاة.

- وعدم الحج للمستطيع.

- وعقوق الوالدين.

- ومباينة المسلمين.

- وترك الاشتغال بالعلوم الواجبة.

- والجور.

- وسائر أنواع الفسق بحيث لا يشذ عنها فرد مذموم كما احتوى على بيان جزئياتها مدونات الفقه والحديث والتصوف.

-العجب:

والكاف في قوله: (**كالعجب**) للتمثيل منبهة على عدم الحصر فيما بعدها.

وعرفه **القرافي** بأنه: رؤية العبادة واستعظامها من العبد.

قلت: ولو قال: هو رؤية النفس، وإعمالها، واستعظام ذلك، لكان أولى، كما ينبه عليه آخر كلامه، ولفظه بعد تعريفه: فهو معصية تكون بعد العبادة، ومتعلقة بها هذا التعلق الخاص، كما يعجب العابد بعبادته، والعالم بعلمه، وكل مطيع بطاعته، فهذا حرام غير مفسد للطاعة، لأنه لا يقع بعدها بخلات الرياء، فإنه يقع معها فيفسدها.

وسر **تحريم العجب**، أنه سوء أدب على الله عز وجل، فإن العبد لا ينبغي أن يستعظم ما يتقرب به لسيده، بل يستصغره بالنسبة إلى عظمة سيده، لا سيما عظمة الله عز وجل، ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩١]: أي ما عظموه حق تعظيمه، فمن أعجب بنفسه وعبادته فقد هلك مع ربه، وهو مطلع عليه، وعرض نفسه لمقت الله وسخطه.

ونبه على ضد ذلك، بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٠]، معناه: يفعلون من الطاعات ما يفعلون، وهم خائفون من لقاء ربهم عز وجل بتلك الطاعة احتقاراً لها، وهذا يدل على طلب هذه الصفة، والنهي عن ضدها.

فالعجب راجع للعباد فقط، بخلاف الكبر فإنه راجع للحق والعباد، كما يأتي.

- الكبر:

وكـ (**الكبر**)، فهو بطر الحق وغمص الناس كما فسره به النبي ﷺ حين قال كما في مسلم: «لن يدخُلُ الجنّة من كان في قلبِهِ مثقالُ ذرّةٍ مِن كِبرٍ» قال رجُلٌ: إنّ الرّجُل يُحِبُّ أن يكُون ثوبُهُ حسنًا ونعلُهُ حسنةً، قال: «إنّ الله جمِيلٌ يُحبُّ الجمال، الكِبرُ بطرُ الحقِّ، وغمصِ أو غمطُ ـ بالطا والصاد ـ النّاسِ»[1].

قال العلماء رضي الله تعالى عنهم: بطر الحق: رده على قائله، وغمص الناس: احتقارهم.

وقوله عليه الصلاة والسلام: «**لن يدخُلُ الجنّة**»: وعيد عظيم يقتضي أن الكبر من الكبائر.

وهذا الحديث وأمثاله محمول عندنا على المستحل، أو على عدم الدخول في وقت يدخلها فيه غير المتكبرين، أي في المبدأ، أو النفي العام قد يراد به الخاص إذا اقتضته النصوص، أو القواعد، فلا شاهد فيه للمعتزلة على خلود مرتكب الكبائر في النار.

واعلم أن الكبر لله تعالى على أعدائه حسن، وعلى عباده الصالحين وشرائعه حرام وكبيرة، وهو من أعظم ذنوب القلوب، نسأل الله تعالى العافية، حتى قال بعض العلماء: كل ذنوب القلب يكون معه الفتح إلا الكبر.

---

(١) أخرجه من حديث عبدالله بن مسعود، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، حديث رقم (٩١).

وقد ظهر من الحديث المذكور أن التجمل بالملابس والمراكب وغيرها، ليس من مسمى الكبر، يعني لا يلزم أن يكون منه دائما، وإلا فهو **ينقسم إلى الأحكام الخمسة**، كما نص عليه **الشهاب** وغيره:

– فقد يكون واجباً، في ولاة الأمور وغيرهم إذا توقف عليه تنفيذ الواجب، فإن الهيئة المزرية لا تحصل معها مصالح العامة من ولاة الأمور اليوم، لما جبلت عليه النفوس في العصور المتأخرة من التعظم بالصور، عكس ما كان في سلفنا الصالح من التعظم بالدين والتقوى.

– وقد يكون مندوباً، في الصلوات والجماعات، وفي الحروب لرهبة العدو، والمرأة لزوجها، وفي العلماء لتعظيم العلم في نفوس الناس، وقد قال عمر رضي الله تعالى عنه: «أحب إلي أن أنظر القارئ أبيض الثياب»[1].

– وقد يكون حراماً، إذا كان وسيلة لمحرم كمن يتزين للنساء الأجنبيات ليزني بهن.

– وقد يكون مكروهاً، إذا كان للتطاول على أمثاله.

– **وقد يكون مباحاً، إذا عري عن هذه الأسباب.**

فانقسم **التجمل إلى الأحكام الخمسة**، وكذلك **الكبر**:

ـ **قد يجب أيضاً**، على الكفار في الحرب وغيره.

ـ **وقد يندب**، على أهل البدع تقليلاً للبدعة.

ـ **وقد يحرم**، كما جاء في الحديث.

والإباحة فيه بعيدة.

والفرق «**بينه**» وبين «**التجمل**» في تصور الإباحة:

– **أن أصل التجمل الإباحة، لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، فإذا عدم المعارض الناقل عن الإباحة بقية الإباحة.**

---

(١) ذكره الإمام مالك في الموطأ برقم (٣٣٧٤)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (٦: ٣٢٨).

- **وأصل الكبر التحريم، فإذا عدم المعارض الناقل عن التحريم استصحب فيه التحريم.**

هذا **فرق وفرق آخر**، وهو أن **الكبر** من أعمال القلوب، **والتجمل** من أفعال الجوارح، يتعلق به الحسن دون الكبر.

وهاهنا أمور: الأول: قد ظهر لك مما تقرر الفرق بين «العجب» و«الكبر»، وإن «الكبر» راجع للحق والعباد، و«العجب» راجع للعباد .

الثاني: الفرق بين «العجب» و«السمع» و«طالتسمع» مع أن كلا منهما معصية موازية للعبادة:

- **أن العجب بالقلب.**

- **والتسمع باللسان، إذ هو أن يعمل العمل لله تعالى ثم يبثه في الناس حتى يتخد ثوابه، وفي مسلم وغيره قال رسول الله ﷺ:** «من سمّع سمّع الله بِهِ يوم القِيامةِ»[1]**، أي ينادي به يوم القيامة: هذا فلان عمل عملاً لي ثم أراد به غيري.**

والفرق بين «**التسميع**» وبين «**الرياء**» كما يأتي:

- **أن العمل في صورة التسميع يقع خالصاً لله تعالى ثم يعقبه قصد الناس.**

- **وفي الرياء يقع مقارناً لقصد الناس، ولذا كان مفسد للعبادة في بعض الصور، والله أعلم.**

الثالث: في أدلة تحريم «العجب» و«الكبر»، **وذلك:**

*** من الكتاب:**

كقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْأَخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ﴾ [القصص: ٨٣].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب من شاق شق الله عليه، حديث رقم (٧١٥٢)، ومسلم في كتاب الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله (تحريم الرياء)، حديث رقم (٢٩٨٦).

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًا﴾ [الإسراء: ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [لقمان: ١٨].

ومعنى «**تصعر خدك للناس**»، تميله وتعرض عن الناس تكبراً عليهم، والمدح التبختر، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ قَـٰرُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ﴾ إلى: ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ﴾ إلى قوله: ﴿فَخَسَفْنَا بِهِۦ وَبِدَارِهِ ٱلْأَرْضَ﴾ [القصص: ٧٦ ـ ٨١] الآيات.

* **ومن السنة:**

حديث مسلم السابق، وحديث الشيخين عن حارثة بن وهب رضي الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ألاَ أُخبِرُكُم بِأهلِ النّارِ: كُلُّ عُتُلٍّ، جوّاظٍ مُستكبِرٍ»(١)، و«العتل»: الغليظ الجافي، و«الجواظ»: بفتح الجيم، وتشديد الواو، وبالظاء المعجمة، وهو الجموع المنوع، وقيل الضخم المختال في مشيه، وقيل القصير البطين.

وحديثهما أيضاً عن أبي هريرة، رضي الله تعالى عنه، قال، قال رسول الله ﷺ: «لا ينظُرُ الله يوم القِيامةِ إلى من جرّ إزارهُ بطرًا»(٢).

وحديث مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاثةٌ لا يُكلِّمُهُمُ الله يوم القِيامةِ ولا يُزكِّيهِم ولا ينظُرُ إليهِموهُم عذابٌ ألِيمٌ: شيخٌ زانٍ، وملِكٌ كذّابٌ، وعائِلٌ مُستكبِرٌ»(٣).

وحديثهما عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «بينما رجُلٌ يمشِي في حُـلّةٍ، تُعجِبُـهُ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب كتاب تفسير القرآن، باب: ﴿عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ﴾ [القلم: ١٣]، حديث رقم (٤٩١٨)، ومسلم في كتاب في الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون، حديث رقم (٢٨٥٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب اللباس، باب من جر ثوبه خيلاء، حديث رقم (٥٧٨٨)، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، باب تحريم جر الثوب خيلاء، حديث رقم (٢٠٨٧).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم إسبال الإزار، والمن بالعطية، وتنفيق السلعة بالحلف، وبيان الثلاثة الذين لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم، ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم، حديث رقم (١٠٧).

نفسُهُ، مُرجِّلٌ رأسهُ، إذ خسف الله بِهِ، فهُو يتجلجلُ إلى يومِ القِيامةِ»(١).

«ترجيل الرأس»: مشطه وتسريحه، و«متجلجل» بجيمين، معناه: يغوص وينزل.

وحديث الترمذي الذي قال فيه: أنه حسن عن مسلمة بن الأكوع رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزالُ الرّجُلُ يذهبُ بِنفسِهِ حتّى يُكتب في الجبّارِين فيصِيبُهُ ما أصابهُم»(٢) ومعنى يذهب بنفسه: يرتفع ويتكبر، ومن الإجماع، وذلك أن الأمة مجمعة على تحريمهما، والله أعلم.

ـ الحسد:

(و) كذا (الحسد)، الإضافة فيه بيانية. وهو لغة وشرعاً: تمني زوال نعمة المحسود، سواء تمنى انتقالها إليه أم لا، كما يأتي.

واعلم أنه اشترك مع «الغبطة» في أنهما طلب بالقلب، غير أنهما يفترقان من حيث:

- **أن الحسد: تمنى زوال النعمة عن الغير.**
- **والغبطة: تمني حصول مثل نعمة الغير من غير تعرض لطلب زوالها عن صاحبها.**

وحكم «الحسد» في الشريعة التحريم.

وحكم «**الغبطة**» فيها الإباحة لعدم تعلقها بمفسدة البتة.

ودليل تحريم الحسد: الكتاب، والسنة، والإجماع.

* **أما الكتاب:**

- **فقوله عز وجل:** ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ [الفلق: ٥].
- ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [النساء: ٥٤].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب من جر ثوبه خيلاء، حديث رقم (٥٧٨٩)، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، باب تحريم جر الثوب خيلاء، حديث رقم (٢٠٨٨).

(٢) أخرجه في أبواب البر والصلة، باب ما جاء في الكبر، حديث رقم (٢٠٠٠).

- **﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: ٣٢]، أي: لا تتمنوا زواله، وقرينة النهي دالة على هذا الحذف.**

*** وأما السنة فكثيرة:**

- **منها، قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تـحاسدُوا، ولا تناجشُـوا، ولا تباغضوا وكُونُـوا عِباد الله إخوانًا»[1].**

ومنها، قوله عليه الصلاةوالسلام: «إيّاكُم والحسد، فإنّ الحسد يأكُلُ الحسناتِ كما تأكُلُ النّارُ الحطب أو العُشب»[2].

- **ومنها، ما أشار إليه بتعبيره به «الحسد»، وهو قوله عليه الصلاة والسلام:** «دبّ إليكُم داءُ الأُممِ قبلكُم: الحسدُ والبغضاءُ، هِي الحالِقةُ حالقة الدين لا حالقة الشّعر، والّذِي نفسِي بِيدِهِ لا تُؤمِنُوا حتّى تحابُّوا»[3] **الحديث.**

*** وأما الإجماع:**

فهو أن الناس من المتشرعين وغيرهم مجمعون على تحريم الحسد وقبحه.

وقد يعبر عن **«الغبطة»** بلفظ **«الحسد»** كما في قوله عليه الصلاة والسلام: **«لأ حسد إلّا في اثنتينِ: رجُلٌ آتاهُ الله القُرآن فهُو يتلُوهُ آناء اللّيلِ وآناء النّهارِ، ورجُلٌ آتاهُ الله مالًا فهُو يُنفِقُهُ آناء اللّيلِ وآناء النّهارِ»[4]، أي لا غبطة إلا في هاتين على وجه المبالغة.**

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود من حديث أبي هريرة، كتاب الأدب، باب في الحسد، حديث رقم (٤٩٠٣).

(٣) أخرجه الترمذي من حديث الزبير بن العوام بنحوه، أبواب الزهد، حديث رقم (٢٥١٠).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث سالم عن أبيه، كتاب تفسير القرآن، باب قولِ النّبِيِّ ﷺ: «رجُلٌ آتاهُ الله القُرآن فهُو يقُومُ بِهِ آناء اللّيلِ وآناء النّهارِ، ورجُلٌ يقُولُ: لو أُوتِيتُ مِثل ما أُوتِي هذا فعلتُ كما يفعلُ، حديث رقم (٧٥٢٩)، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل من يقوم بالقرآن، ويعلمه، وفضل من تعلم حكمة من فقه، أو غيره فعمل بها وعلمها، حديث رقم (٨١٥).

ووجه ذم الحسد وقبحه، أنه اعتراض على الحق، ومعاندة له، حيث أنعم على غير الحاسد، وهو يريد نقض فعله تعالى، وإزالة فضله، ومن ثم قال **أبو الطيب**:

وأظْلَمُ أهلِ الأرْضِ مَن كَان حَاسِدًا ... لِـمَـــن بـاتَ في نعـمـائـه يتقَـلَّبُ

ومن الحكمة، «أن الحسود لا يسود»، ومن كلامهم:

دع الحَسُودَ وَمَا يَلْقَاهُ مِنْ كَمَدِهْ ... كَفَاكَ مِنْهُ لَـهِيبُ النَّارِ في جَسَدِهْ
إنْ لُـمْتَ ذَا حَسَدٍ نَفَّسْتَ كُربتَهُ ... وإن سَكَتَّ فقَدْ عَـذَّبْـتَـهُ بيـدِهْ

وما أحسن **قول بعضهم** في هذا المعنى[1]:

اصْبِر على كَيْدِ الـحَسُودِ ... فَــإنَّ صَبــرك يقتُـلُـهُ
الـنَّـارُ تأكُـلُ بعْـضَهَا ... إن لَــم تـَجد مَـا تأكـلُهُ

ومما يوضح ظلم الحاسد أن يلزمه شرعاً أن يحب لمحسوده ما يحب لنفسه، وهو لا يحب لها زوال نعمتها، فقد أسقط حق محسوده عليه بطريق محرم، ولو لم يكن فيه إلا تعب النفس وحسرتها وغمها من غير فائدة، بل مع ارتكاب مر ثم لكان كافيان في اجتنابه، كما يشير إليه قول بعضهم[2]:

رحم الله الحسد ما أعدله ... بــدأ بصاحبــه فـقتلـه

[*] إنّ الغُراب وكَان يَمشي مَشيَهُ ... فيما مَضى مِن سَالفِ الأجيالِ
حسدَ القَطَاةَ ورَام يَمشي مَشيَها ... فأصَابـهُ ضَربٌ مِن العُقَّالِ[3]

ثم الحسد ـ وإن كان مركوزاً في الطبع البشري، إذا الإنسان بطبعه يود أن لا يفوقه أحد من جنسه في شيء من الفضائل، **ينقسم أهله أقساماً**.

---

(١) يُنسب البيتان لابن المعتز العباسي.

(٢) يُنسب البيت لعلي رن أبي طالب رضي الله عنه، وقيل: أنّ رجلًا بدوي قالها للخليفة المعتصم، بلفظ: لله درّ الحسد...

(٣) [*] البيتان من [الكامل]، لم أقف لمن تُنسب.

فمنهم من يسعى بقوله وفعله في نقل نعمة المحسود إلى نفسه، أو في مطلق نقلها، وهو شرهما أو خبثهما، كما قال **القرافي: الحسد حسدان:**

- **تمني زوال النعمة، وحصولها للحاسد.**

- **وتمني زوالها من غير أن يطلب حصولها للحاسد.**

وهو شر الحسد، لأنه طلب للمفسدة الصرف من غير عارض عادي ولا طبيعي.

ومنهم من لم يعمل بمقتضى حسده، ولم يسع في زوال النعمة عن المحسود بقول ولا فعل، وهذا القسم قال فيه **الحسن**: إنه غير مأثوم.

وروى فيه أحاديث ضعيفة.

قال **بعض المتأخرين**: وظاهر أن محله إن عجز عن إزالته من نفسه وجاهدها في تركه ما استطاع بخلاف من يحدث به نفسه اختياراً مع تمني زوال نعمة المحسود، فهذا لا شك في تأثيمه، بل تفسيقه، وإن قال بعضهم: هذا شبيه بالعزم المصمم، وفي العقاب به خلاف بين العلمـاء.

ومنهم من إن حسد لم **يتمنى زوال نعمة المحسود**، بل يسعى في اكتساب مثل فضائله:

- **فإن كانت دنيوية فلا خير فيه.**

- **وإن كانت دينية، فهو حسن.**

وقد تمنى عليه الصلاة والسلام الشهادة في سبيل الله عز وجل.

*** فائدتان:**

الأولى: قيل: الحسد أول معصية عصى الله بها في السماء حين حسد إبليس آدم، فلم يسجد له، وفي الأرض حين قتل أحد ابني آدم، وهو من لم يتقبل قربان الآخر، وهو من تقبل قربانه.

الثانية: قال الجوهري: الحسد: أن يتمنى زوال نعمة المحسود إليك، يقال: حسده، يحسده، يعني بضم عين المضارع، حسوداً.

وقال الأخفش: يحسده بالكسر حسداً بالتحريك، وحسادة، وحسدتك على الشيء، وحسدتك الشيء بمعنى، وتحاسد القوم، وهم حسدة، مثل حامل وحمله، انتهى.

فإن قلت: «**العجب**» و«**الكبر**» و«**الحسد**»، قد تكون طبائع، فلا يصح النهي عنها، ولا الحكم على صاحبها بارتكاب الآثام إذ لا يقع التكليف إلا بفعل اختياري كما تقرر في محله من الأصول.

قلت: محل النهي والحكم بالتأثيم حينئذ إنما هو الاختياري ولو من أسباب هذه المذكورات كما أشرنا إليه آنفاً في الحسد.

*** [ما يذم من الخصال في حال دون حال]:**

(و) لما كانت تلك الخصال المذمومة منقسمة إلى قسمين:

- **قسم مذموم مطلقاً، وهو** ما فرغ منه.

- **وقسم مذموم في بعض الأحوال دون بعض، كما يشير إليه إعادة الكاف، نبه عليه في قوله**: (**كالمرا**) بالمد.

قال **الغزالي**: والمذموم منه طعنك في كلام الغير لإظهار خلل فيه لغير غرض سوى تحقير قائله، وإظهار مزيتك عليه، انتهى.

وهو في اللغة: الاستخراج، مأخوذ من مريت الناقة، إذا مسحت ضرعها لتدر لبنها، ومريت الفرس، إذا استخرجت جريه بسوط وغيره، فكان كلا من المتماريين يمري صاحبه أي يستخرج ما عنده أو ما في كلامه.

وكـ (**الجدل**) بسكون اللام للوزن.

ويقال فيه الجدال أيضاً، وبها جاء القرآن، مصدر جادل.

قال **أبو حامد الغزالي**: وأما **الجدال** فعبارة عن أمر يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها.

وعرفه **بعضهم**: بأنه مقابلة الحجة بالحجة، مأخوذ من الجدل، بإسكان الدال.

وهو **لغة**: شد الصغر، سمي بذلك لقوة الأدلة الجارية بين الخصوم.

بعضهم: بأنه تفاوض بين اثنين فصاعدًا لتحقيق حقٍّ أو إبطال باطل.

والمحرم منه المراد هنا: ما كان لإحقاق باطل وإبطال حق، أو كان لإظهار الخلل في كلام الغير لينسب بذلك شرف العلم لنفسه ونسبه الجهل لغيره.

ولتعلم أن كلا من «**المراء**» و«**الجدل**» لا يتحقق إلا بين اثنين فصاعداً.

وإن **المحرم منها**: مدافعة الحق بالقول وترك الانقياد إلى ما ظهر.

والجائز منها إنما يكون طلباً لظهور الحق.

قال **مالك**: الجدال ليس من الدين في شيء.

وقال الشافعي: ماذاكرت أحد وقصدت إفحامه، وإنما أناكره لإظهار الحق من حيث هو حق.

وهو «**المناظرة**»، وإذا كانت «المناظرة» وهي: **النظر بالبصيرة من الجانبين إظهاراً للصواب لإظهار الحق**، فلها آداب:

- **تجنب اضطراب ما عدا اللسان من الجوارح.**
- **والاعتدال في رفع الصوت وخفضه.**
- **وحسن الإصغاء لكلام صاحبه.**
- **وجعل الكلام مناوئه لا مناهبه.**
- **والثبات على الدعوى إن كان مجيباً، والإصرار على السؤال إن كان سائلاً.**
- **والاحتراز عن التعنت والتعصب والمغالبة وقصد الانتقام، فإن ذلك كله مُذهب لطراوة الكلام.**

- **وأن لا يتكلم فيما لم يقع له علمه.**

- **ولا بموضع مهانة.**

- **ولا بمحضر جماعة تشهد لخصمه بالزور وترد كلامه بالتعصب.**

- **وأن تجنب الرياء.**

- والمباهاة.

- **والضحك.**

- **واللجاج.**

- **وترك قبول الحق.**

قال **عبد الوهاب**: إن أقدم على المجادلة مع هذه الأمور بتقوى الله، أفادت لمذاكرة خمس خصال أيضاً:

- **الحجة.**

- **وإبطال الشبهة.**

- **ورد المخطئ إلى الصواب، والضال إلى الرشاد، والزائغ إلى صحة الاعتقاد مع الذهاب إلى التعلم والتعليم.**

- **وطلب الحق بالتحقيق.**

واعلم أن القول الجامع في «**المجادلة**» أنها إن استلزمت مفسدة فهي حرام، ممنوعة شرعاً، أكان يقصد التعنت والعناد، أو يخاصم الحق بعد ظهوره، أو ينصر باطلاً بعد خفاه، أو يغلب على ظنه أن خصمه لا ينفع معه الجدل يكون مما ليس تحته عمل، أو يقصد إفساد عقيدة مسلم وإن لم تستلزم مفسدة، فإن استلزمت مصلحة فهو مندوب إليها، وربما وجبت في بعض الأحيان ـ وذلك بحسب الأشخاص والأزمان، وإن لم تستلزمها فهي مباحة، وربما كان تركها أولى، كذا قاله بعض شراح «الرسالة»، وقيد ابن أبي زيد «**امتناع المراء والجدال**» بأن يكونا في الدين، فقال شراحه: احترز بذلك منها في الدنيا، فإنهما جائزان في أحوالها.

تنبيه:

المجادلة مع أخذ الأهواء لغير ضرورة ممنوعة لما فيها من مخالطتهم، وترك هجرانهم الواجب، وفيه نظر.

قال بعضهم: ولما فيها من تحريك شبههم، فيخشى أن تؤثر في قلب السامع من القاصرين عن تحصيل اليقين من المبتدين.

وبما تقرر علم عدم اختصاص المراء بالفقهاء، والجدال بأهل الأهواء، خلافاً لمن حملهما على ذلك.

خاتمة:

قال **الغزالي**: وأما «**الخصومة**» فلجاج في الكلام ليستوفي به مقصوده من مال أو غيره، وتارة تكون ابتداء، وتارة تكون اعتراضاً، و«**المراء**» لا يكون إلا اعتراضاً.

وقال **النووي**: واعلم أن «الجدال» قد يكون بحق، وقد يكون بباطل:

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

وقال تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥].

وقال تعالى: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [غافر: ٤].

فإن كان «**الجدال**» موقوفاً عليه الحق وتقرره كان محموداً، وإن كان في موافقته الحق، أو كان جدالاً بغير علم، كان مذموماً، وعلى هذا التفصيل تنزل النصوص الواردة في إباحته وذمه.

و«**المجادلة**» و«**الجدال**» بمعنى.

قال بعضم: ما رأيت شيئاً أذهب للدين، ولا أنقص للمروءة، ولا أضيع للذة، ولا أشغل للقلب، من «**الخصومة**».

فإن قلت: لا بد للإنسان من «الخصومة» لاستيفاء حقوقه؟

فالجواب: ما أجاب به الغزالي، أن الذم المتأكد إنما هو لمن خاصم بالباطل وبغير علم، كوكيل القاضي، فإنه يتوكل في **الخصومة** قبل أن يعرف الحق في أي جانب هو، فيخاصم بغير علم.

ويدخل في الذم أيضاً:

- **من يطلب حقه، لكنه لا يقتصر على قدر الحاجة، بل يظهر «اللدد» و«الكذب» للإيذاء، أو «للتسلط» على خصمه.**

- **وكذلك من خلط بالخصومة كلمات تؤذي، وليس له إليها حاجة في تحصيل حقه.**

- **وكذلك من يحمله على الخصومة محض العناد لقهر الخصم، وكسره.**

فهذا هو المذموم، وأما المظلوم الذي ينصر حجته بطريق الشرع من غير لدد وإسراف والزيادة لجاج على الحاجة من غير قصد عناد، فلا إيذاء، ففعله هذا ليس حرامًا، ولكن الأولى تركه ما وجد إليه سبيلاً، لأن ضبط «اللسان» في «الخصومة» على حد الاعتدال متعذر، والخصومة «توغر الصدور»، و«تهيج الغضب»، وإن هاج «الغضب» حصل «الحقد» بينهما حتى يفرح كل واحد بمأساة الآخر، ويحزن بمسرته، ويطلق اللسان في عرضه، فمن خاصم فقد تعرض لهذه الآفات، وأقل ما فيه «اشتغال القلب» حتى أن يكون في صلاته وخاطره معلقاً بـ«المحاجة» و«الخصومة»، فلا يبقى حاله على «الاستقامة»، و«الخصومة» بهذا الشر، وكذا «**الجدال**» و«**المراء**»، فينبغي أن لا يفتح عليه باب «الخصومة» إلا «لضرورة» لابدّ منها، وعند ذلك يحفظ لسانه وقلبه عن آفات الخصومة، فإن حفظ اللسان مطلوب عما عدا الخير، كما يشير إليه، فليقل خيراً أو ليصمت[1].

فإن قلت: لم ينص على «الخصومة» في النظم؟

قلت: لوجودها في ضمن الأخص منها، وهو «الجدال» و«المراء»، كما يعلم مما مر في بيان الحقائق الثلاثة.

---

(١) سبق تخريجه.

وقوله: (فاعتمد)، يمكن أن لا يكون تكملة وتتمة، بل تكون فائدته إيقاظ السامع وتنبيه على أنّ هذه المسائل ليست من مباحث علم التوحيد كما مرت الإشارة إليه، وإنما حقها أن تذكر في:

- **علم الفروع، وهو علم يبحث فيه عن أحوال أفعال المكلفين.**

- **أو في علم الأخلاق، الذي هو علم بأصول يعرف بها انواع الفضائل وكيفية اكتسابها، وأنواع الرذائل وكيفية اجتنابها، وفائدته: تخلق الإنسان بالأخلاق الكاملة المحمودة، وتجنبه للأخلاق الرذيلة المذمومة.**

- **أو في علم التصوف، الذي هو علم بأصول يعرف بها صلاح القلب وسائر الحواس، وفائدته: صلاح أحوال الإنسان.**

وقد قدمنا في مباحث «التوكل» بعض تعاريفه المشهورة مع التكلم على شيء مما يتعلق به، فراجعه إن شئت.

وبيان «التنبيه» ذكره ليعطف عليه قوله: (وكن كما كان خيار الخلق إلخ)، إذ لو عطفه على قوله: (واجتنب) وأسقطه لم يلتمس له الطالب فائدة، لانتفاء ما يوجب التماسها مما تتوهم زيادته لغير فائدة، والله أعلم.

* * *



وكن كَمـا كانَ خِيارُ الـخَلقِ حَليـفَ حِلـمٍ تَابعًـا للحَـقِّ

*** [مبحث في علم التصوف والتربية]:**

ثم أشار إلى **قاعدة علم التصوف والتربية، وتصفية القلب، وتهذيب الأخلاق، ورياضة النفس**، بقوله:

(وكن): أيها المكلف في اعتقادك، وقولك، وفعلك، ومخالطاتك، لأبناء جنسك، ومعاملاتك، وسائر تصرفاتك، وتقلباتك الظاهرة والباطنة، الخاصة بك والمشتركة بينك وبين غيرك، كائناً من كان، ولو بهيمياً، أي حصِّل إن ساعدتك العناية الربانية أسباب كونك:

(كما): أي متلبساً ومتصفاً بمثل الأحوال التي: **(كان)**: عليها القوم، أو الفريق، أو الرهط، أو الشخص الذي هم، أو الذي هو **(خيار)** أي أفضل **(الخلق)**، وهم **الأنبياء أو سيدهم محمد** ﷺ **وعليهم أجمعين**، وهذا أقعد، **ثم من بعدهم، أو ثم من بعده**، على ما تقدم تفضيله في قوله: «وأفضل الخلق» الأبيات، وكفاك في أخلاقه قول عائشة رضي الله تعالى عنها: «**كان خُلُقُهُ القُرآن**»[1] أي خلق لا يمكن التعبير عنه، لأن القرآن لم يفصله، بل قال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]، ولا يستعظم العظيم إلا عظيماً، فأبهمه إرشاداً إلى أنه ما لم تصل العقول إلى تفصيله، ولا يمكنها الاطلاع عليه، ولأجل هذا تأسّى الناظم بالقرآن والحديث، وأبهم تلك الأحوال لتعذر الإحاطة بها إلا بمعونة إلهية، وموهبة رحمانية.

وقد وضع القوم في تفاصيل بعضها، وبيان مراتبها، الكتب الكبار:

- **كالإحياء للغزالي.**
- **والمجالس للمحاسبي.**
- **وعوارف المعارف للسهروردي.**

من: الإخلاص، والتوبة، والصبر، والصدق، والمراقبة، والتقوى، واليقين، والتوكل، والاستقامة، والتفكر في عظم مخلوقات الله تعالى، وفناء الدنيا، وأهوال الآخرة، وسائر

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الأوسط برقم (٧٢)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (١٣٦٠).

أمورها، وتقصير النفس وتهذيبها، وحملها على الاستقامة، والمبادرة إلى الخيرات، والمجاهدة، وحث النفس على الازدياد من الخيرات في آخر العمر على وجه مشتمل على الاقتصار، ليس فيه إفراط ولا تفريط، والمحافظة على صالح الأعمال، وعلى مراعاة السنة وآدابها، والانقياد لحكم الله تعالى، وتجنب البدع، ومحدثات الأمور، وأداء الأمانة، وسن الأعمال الحسنة، والدلالة على الخير، والدعاء إلى الهدي، والتعاون على البر والتقوى، والنصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتجنب الظلم ورد المظالم إلى أهلها، وتعظيم حرمات المسلمين، وحفظ حقوقهم، والشفقة عليهم، وستر عورات المسلمين، وعدم إشاعتها لغير ضرورة، وقضاء حوائجهم، والشفاعة فيها، والإصلاح بين الناس، وملاطفة ضعفة المسلمين، والفقر، أو الخاملين في الأيتام، خصوصاً البنات، وسائر الضعفة، والمساكين، والمنكسرين، والإحسان إليهم، والشفقة عليهم، والتواضع معهم، وخفض الجناح لهم، والاستيصاء خيراً بالنساء، وأداء حقوق الأزواج، والنفقة على العيال مما يحبه، ومن أجود ما عنده، وأداء ما أوجبه الله عليه من أمره أهله وغير أولاده وسائر رعيته بطاعة الله، ونهيهم عن المخالفة، وتأديبهم، ومنعهم من ارتكاب منهي عنه، والقيام بحقوق الجار، والوصية به، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، وتجنب العقوق، وقطيعة الرحم، والقيام ببر أصدقاء الآباء والأمهات والزوجة والأقارب، وسائر من يطلب إكرامه، وإكرام أهل البيت المحمدي، الذي به كانت السيادة، ويرجى من الخيرات الزيادة، وتوقير العلماء، والكبار، وأهل الفضل، وتقديمهم على غيرهم، ورفع مجالسهم، وإظهار مزيتهم، وزيادة أهل الخير، ومجالستهم، وصحبتهم، وطلب زيارتهم، والدعاء منهم، وزيارة المواضع الفاضلة، والحب في الله، وإعلام من يحبه أن يحبه، وملازمة أسباب محبة الله لعبده، والتخلق بها، والسعي في تحصيلها، وملازمة الحذر من إيذاء الصالحين والضعفة والمساكين، والأخذ في أحكام الناس بالظاهر، ووكل سرائرهم إلى الله تعالى، وملازمة الخوف من الله عز وجل، وقرنه بالرجاء والبكاء من خشية الله تعالى، والشوق إليه، والميل إلى الزهد في الدنيا، والتقلل منها، وحب الفقر، والجوع، وخشونة العيش، والاقتصار على القليل من المأكول، والمشروب، والملبوس، وترك حظوظ النفس،

وترك الشهوات، وملازمة القناعة، والعفاف، والاقتصار في المعيشة، والإنفاق، وترك السؤال من غير ضرورة، والحفظ على الأكل من عمل يده، والتعفف عن السؤال، والتعرض للإعطاء مع حل الأخذ من غير مسئلة، ولا تطلع عليه، وملازمة الكرم، والجود، والإنفاق في وجوه الخير، والإيثار للغير ومواساته ثقة بالله تعالى، وتجنب الشح، والبخل، والميل إلى التنافس في أمور الآخرة، والاستكثار مما يترك به، وإدامة الشكر، وذكر الموت، وتقصير الأمل، وحب زيارة القبور إن كان رجلاً، وترك تمني الموت لضر نزل إلا لخوف لحوق فتنة في الدين، وملازمته الورع، وترك الشبهات، وحب العزلة عند فساد الزمان، والخوف من الفتنة في الدين، والوقوع في حرمات أو شبهات ونحوها، وحب الاختلاط بالمسلمين بنصحهم وتعليمهم وحضور جمعهم وجماعاتهم ومشاهد الخير، ومجالس الذكر معهم، وعيادة مريضهم، وحضور جنائزهم، ومواساة محتاجهم، وإرشاد جاهلهم مع خفض الجناح لهم، والتواضع، واجتناب الكبر، والإعجاب، واتباع حسن الخلق، والحلم، والأناة، والرفق، والعفو، والإعراض عن الجاهلين، واحتمال الأذى، وكظم الغيظ، والقيام لله، والغضب لله إذا انتهكت حرمات الشرع، والانتصار لدين الله تعالى، وتحريض ولاة الأمور على الرفق برعاياهم والشفقة عليهم، ونهيهم عن غشهم، والتشديد عليهم، وعن إهمال مصالحهم، والغفلة عنهم وعن حوائجهم، وأمرهم بملازمة العدل، وملازمة طاعتهم في غير معصية، ومخالفتهم فيها، وترك سؤال الإمارة، واختيار ترك الولايات إذا لم يتعين عليه، أو تدع حاجة إليه، وملازمته إن كان سلطاناً أو قاضياً أو غيرهما من ولاة الأمور على اتخاذ الأولياء الصالحين، ومجانبتهم قرناء السوء، والقبول منهم، وأن لا يجيب من سأل ولاية في توليتها إن كان ممن له التولية، وأن يلازم الحياء، وتعاطي اسباب التخلق به، وأن يحفظ نفسه في السر كحفظها في العلانية، وأن يفي بالعهد والوعد، وأن يلازم ما اعتاده من الخير، وأن يطيب الكلام، وطلاقة الوجه عند اللقاء، وتبيين الكلام، وإيضاحه، وتكريره للمخاطب إن توقف فهم مراده منه على ذلك، وإصغائه لكلام جليسه إذا لم يكن منهياً عنه، وأن يستنصت الناس لحديثه إن كان عالـماً أو واعظاً، وأن يقتصد في الـموعظة مع المبالغة فيها، وأن يلازم السكينة

والوقار في جميع أموره، خصوصاً في السعي إلى صلاة، أو علم، وأن يكرم ضيفه، وتبشير من نزل به ما يسره، وتهنئته به إن كان خيراً، وأن يودع صاحبه عند مفارقته، ويوصيه بالإقامة على الدين، واتباع سبيل المؤمنين، وأن يدعو له، ويطلب الدعاء منه أيضاً، ومدح الطعام، وأن لا يذمه، والأكل مما يليه، وأن يعظ ويؤدب من أساء الأكل، وأن لا يقرن بين ثمرتين إن كان في جماعة إلا بإذن أصحابه، والاجتماع على الأكل مع ذكر اسم الله عليه، وأن لا يأكل من وسط القصعة، بل من جانبها، والأكل بثلاث أصابع، وأن يلعقها إذا فرغ، وأن لا يغسل يده قبل لعقها، وأن يلعق القصعة، ويأخذ اللقمة التي سقطت منه ويأكلها، والمشورة، والذهاب إلى العيد، وعيادة المريض، والحج، والغزو، والجنازة من طريق والعود من أخرى، وتقديم اليمين في كل ما كان، من باب التكريم، وتقديم اليسار في كل ما كان ضد ذلك، وأن يسمي في أول الطعام، ويحمد في آخره، والشرب مع التنفس ثلاثاً خارج الإناء، وأن لا يتنفس فيه، وأن لا يشرب من فم قربة، ونحوها، وأن لا ينفخ في طعام، أو شراب، والشرب قاعداً، وإذا كان ساقياً للقوم، فليكن آخرهم شرباً، وأن يكون شربه من إناء لم ينه الشرع عنه، وأن يختار من لباسه الأبيض والقميص على غيره، ولا يتجاوز به أنصاف الساقين، ولا بكميه الرسغين، وأن يترك الترفع في اللباس تواضعاً لله تعالى، وأن يتوسط في اللباس، وأن لا يتخذ منه ما يزري لغير حاجة، ولا مقصد شرعي، وأن لا يكون منهياً عنه شرعاً، كالحرير للرجال، وأن يبدأ في لباسه باليمين، وأن يسمي ذلك الملبوس باسم يدعوه به عند الحاجة أولاً، وأن ينام على جانبه الأيمن، وأن لا يقيم أحداً من مجلسه ليجلس فيه، وليقل توسعوا، وتفسحوا، وأن يتأدب مع جليسه، وأن يفشي السلام قائلاً السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وإن كان المسلم عليه واحد إن كان مبتدئاً، أو وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته إن كان مجيباً، ولو تكرر اللقاء، وكذا يسلم إذا دخل بيته، وعلى الصبيان، وعلى زوجته، ولا يبتدئ به كافراً، وإذا سلم الكافر فرد عليه قائلاً عليكم، وكذا يسلم إذا قام من مجلسه، ويستأذن في غير محله، ومنزله، وإذا قيل له من هذا؟ فليقل فلان، ولا يقل أنا، وتشميت من عطس بحضرته إذا حمد الله، ومصافحته من لقيه مع بشاشته وانطلاق وجه، ولا يعانقه إذا خشي الفتنة، ولا ينحني له،

وعيادة المرضى وأمثالهم بما وردت به السنة، وتشييع الجنائز، والصلاة عليها، وحضور دفنها، والمكث عند القبر بعد الدفن قدر نحر جزور، وتفرقة لحمها، وإذا دخل على مريض سأله أو أهله عن حاله، كافاً بصره عن عورة منزله، موصياً عليه أهله ومن يخدمه، بالرفق به، والإحسان إليه، واحتماله، والصبر على ما يشق من أمره، وتلقين المحتضر لا إله إلا الله، وإذا رأى من ميت أمراً مكروهاً كتمه، واجتماع الناس الكثير من الجنازة، وجعل صفوفها ثلاثة فأكثر، والإسراع بالجنائز إسراعاً لا يؤذي، وتعجيل قضاء الدين عن الميت، والمبادرة إلى تجهيزه، إلا أن يموت فجأة، والموعظة عند القبر، والتصدق عن الميت، والدعاء له، والثناء عليه بالحق، والبكاء، والحزن عند المرور بقبور الظالمين، ومصارعهم، والسفر يوم الخميس أول النهار، إلا لعذر، وطلب الرفقة، وتأمير واحد منهم عليهم، ويجيب طاعته، والرفق بالدواب فيه، والنزول بمحال المرعى فيه، وتجنب النزول في الطريق، والمبادرة إلى السري فيه، وإعانة الرفيق قائلاً عند ركوبه «**سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين**» مكبراً إذا صعد الثنايا، مسبحاً إذا هبط الأودية، والقدوم منه على أهله نهاراً، إلا لحاجة، بادياً في قدومه بالمسجد يصلي فيه ركعتين، والسفر مع محرم، أو من يقوم مقامه إن كان المسافر امرأة، وقراءة القرآن مع تعهده وتحسين الصوت به، وإدامة الوضوء، وإتيان الآذان، والصف الأول، والمحافظة على الصلوات الخمس في المساجد مع الجماعة، ولو بعدت، وارتقائها فيها، خصوصاً الصبح، والعشاء، والمحافظة على النوافل الرواتب معها، وإتمام الأول، فالأول، من الصفوف، وإيقاع النفل في البيت، ما عدا الرواتب، مع المحافظة على الوتر، والضحى، وتحية المسجد، وبعد الوضوء، وقيام الليل، ورمضان وهو التراويح، وإحياء ليلة القدر، واستعمال السواك، وخصال الفطرة من الختان، والاستحداد، وتقليم الأظفار، ونتف الإبط، وقص الشارب، وتأدية زكاة ماله طيبة بها نفسه، ملازماً لأسباب الصوم، والجود، وفعل المعروف، والإكثار من الخير في شهر رمضان، وخصوصاً العشر الأخير منه، فاعلاً للسحور، مؤخراً له تأخيراً لا يوقع في الفطر، ومعجلاً للفطر، حافظاً في صومه للسانه، وجوارحه، عن

المخالفات، ولو مباحة، وصوم شعبان، والأشهر الحرام، وعشر ذي الحجة، ويوم عرفة، وثلاثة أيام من كل شهر، مفطراً للصائمين، إن كان قادراً فاعلاً الاعتكاف، خصوصاً في رمضان العشر الأخير منه، والحج وآدابه، والجهاد وآدابه، والعتق، والإحسان إلى المملوك، وآداء حقوق السّادات إن كان رفيقاً، والإقبال على العبادة عند اختلاط الفتن، والمسامحة في البيع، والشراء، والأخذ، والعطاء، وحسن القضاء، والتقاضي، وإرجاح الميزان، والمكيال، ولا يعنف، وإنظار الموسر، والمعسر، والوضع عنه، وتعلم العلم النافع، وإن غير واجب، والحمد، والشكر، والصلاة على رسول الله ﷺ، والإكثار من الذكر، والحث عليه قائماً، وقاعداً، ومضطجعاً، ومحدثاً، وجنباً، وحائضاً، إلا القرآن، والإتيان بأذكار النوم، والاستيقاظ، والإقبال على حِلق الذِّكرِ، وملازمتها إلا لعذر، وأذكار الصباح، والمساء، والدعاء في العسر، واليسر له، وللمسلمين، ولإخوانه أجمعين، خصوصاً بظاهر الغيب، والتصديق بكرامات الأولياء، والتباعد عن الغيبة، والنميمة، وحفظ اللسان، والنقل لولاة الأمور عن رعاياهم لغير ضرورة شرعية، وأن لا يكون ذو وجهين، وأن لا يكذب إلا لوجه شرعي، وألا تفتوا ما ليس لك به علم، وأن يتثبت فيما يقوله، وفيما يحكيه، وأن يتجنب شهادة الزور، وقوله، وأن لا يلعن معيناً، ولو دابة، وأن لا يسب مسلماً بغير حق، ولو ميتاً، إلا للتحذير من الاقتداء به في بدعة، أو فسق، وأن يكف أذاه عن الناس، وأن لا يقاطعهم، وأن لا يدائرهم، ولا يحسدهم، ولا يتجسس، ولا يستمع لكلام من يكره اطلاعه عليه، وأن لا يسيء الظن بالمسلمين، ولا يحقرهم، ولا يظهر الشماتة بهم، ولا يطعن في أنسابهم الثابتة في ظاهر الشرع، وأن لا يغشهم، ولا يخدعهم، ولا يعذرهم، ولا يمن عليهم بالعطيّة ونحوها، ولا يفتخر عليهم، ولا يبغي، ولا يهجرهم فوق ثلاثة أيام إلا لبدعة في المهجور، أو ظهور فسق، وأن لا يناجي أحد اثنين، أو يكلمه بلسان لا يفهمه الآخر حتى يختلطوا بالناس، ولا يعذب عبداً، ولا دابة، ولا امرأة، ولا ولداً بغير سبب شرعي، وأن لا يزيد في أدبهم على قدره، وخصوصاً بالنار، لكل حيوان، وأن لا يعود في صدقته ولو بشراً، وأن لا يقرب مال اليتيم، ولا الربا، ولا الرياء، وأن لا

ينظر إلى امرأة أجنبية، ولا أمرد حسن لغير حاجة شرعيّة، وأن لا يخلوا بهما، وأن لا تتشبه بالنساء إن كنت رجلاً، ولا بالرجال إن كنت امرأة، ولا بالشيطان، ولا بالكفار، وأن لا يخضب الشعر بالسواد، ولا يحلق قزعا، وهو حلق بعض الرأس دون بعض، ولا كلاً إن كنت امرأة، وأن لاتصل الشعر، ويجتنب الوشم، والوشر، وهو تحديد الأسنان، وأن لا ينتف شيئاً من لحية، أو رأس، وأن لا ينتف الأمرد لحيته عند أول طلوعها، وأن لا يستنجي باليمين من غير عذر، وأن لا يتمشى في خف أو نعل واحدة بغير عذر، وأن لا تترك ناراً في بيتك عند نومك ولو غير سراج، وأن لا تتكلف بأن تفعل أو تقول ما لا مصلحة فيه بمشقة، وأن لا تنوح على ميت، ولا تلطم عليه خداً، ولا تشق عليه جيباً، ولا تحلق عليه شعراً، ولا تدعوا بويل، ولا ثبور، **وأن لا تأتي منجماً، ولا** كاهناً، ولا عرّافاً، ولا صاحب رمل، ولا طارقا بحصى، أو شعوذياً، ولا تنظير، ولا تصور صورة حيوان في بساط، أو حجر، أو ثوب، أو درهم، أو دينار، أو مخدة، أو وسادة، أو غير ذلك، **ولا تتخذ كلباً** إلا لصيد، أو زرع، أو ماشية، وأن لا تعلق جرساً في بعير، أو غيره من الدواب، وأن لا يصحب كلباً، ولا جرساً في سفر، وأن لا يركب جلاله، **وأن لا يبصق** في مسجد، وأن لا تخاصم فيه، ولا يرفع صوتاً، ولا ينشر فيه ضالة، ولا يدخله إن أكل خارجاً ثوماً، أو بصلاً، أو كراثاً، ولا يزيل شيئاً من شعر، أو ظفر، في عشر ذي الحجة إن كان يضحي، **ولا يحلف بمخلوق كنبي**، أو كفتنة، أو ملائكة، أو سماء، أو أباً، أو حياة، أو روح، أو رؤوس، وحياة السلطان، ونعمته، وتربة فلان، والأمانة، وهي من أشدها نهياً، وأن لا يحلف يميناً كاذباً عمداً، وأن يكفر يمينه إن رأى خيراً في فعل ما حلف على تركه مثلاً، وأن لا يحلف في بيع، وإن كان صادقاً، وأن لا يسأل بوجه الله، إلا الجنة، ولا يرد من سأله به، إلا بحاجته، وأن لا يمكن من يسميه ملك الملوك، ولا شاة شاة، إن كان سلطاناً، ولا ينادي مبتدعاً، أو فاسقاً بسيدي، ونحوه من ألفاظ التحريم، **وأن لا يسب الحمى**، ولا الريح، وأن لا يقول: مطرنا بنوء كذا، وأن لا يقول لمسلم: يا كافر، وأن لا ينطق بفحش، ولا بذاءة لسان، وأن لا يخاطب الناس بما يفهمون من غير تنفير، ولا تشدق، ولاتكلف فصاحة، ولا استعمال وحشي اللغة، ودقائق الإعراب في مخاطبة العوام

ونحوهم، وأن لا يقول خبثت نفسي لكن لقست، ومعناهما واحد، وهو الغشيان، إلا أن في لفظ خبثت بشاعة، وأن لا يسمي العنب كرماً، وأن لا يصف محاسن المرأة لرجل من غير حاجة شرعية، وأن لا يقول في دعائه: اللهم اغفر لي إن شئت، بل يجزم الطلب، وأن لا يقول: ما شاء الله وشاء فلان، ولكن ثم شاء فلان، وأن لا يتحدث بعد صلاة العشاء بمباح لغير مسوّغ شرعي، وأن لا تمتنع من فراش زوجها لغير عذر شرعيٍّ، وأن لا تتطوع بصوم أو غيره دون إذنه، وأن لا يضع يده في خاصرته في صلاته، وأن لا يصلي بحضرة طعام يشتاقه، وأن لا يرفع بصره إلى السماء في صلاته، ولا يلتفت فيها لغير حاجة، وأن لا يصلي إلى القبور، وأن لا يمر بين يدي مصلي بلا ضرورة، وأن لا يبدأ صلاة بعد الإقامة خصوصاً النافلة، وأن لا يخص يوم الجمعة ولا ليلتها بقيام، وأن لا يواصل في صومه بين يومين فأكثر من غير أكل ولا شرب، وأن لا يجلس على قبر، ولا يمر عليه لغير عذر، وأن لا يجصص قبراً ولا يبني عليه وأن لا يأبق من سيده إن كان رقيقاً، وأن لا يشفع في الحدود إذا بلغت الأيتام، وأن لا يتغوط في طريق الناس وظلهم ومواردهم ونحوها، وأن لا يبول في الماء الراكد، وأن لا يفضل بين أولاده على بعض في الهبة ونحوها، وأن لا يحد على ميت فوق ثلاثة أيام إلا المعتدّة، وأن لا يبيع إن كان حاضر الباد، وأن لا يتلقى الركبان، وأن لا يبيع على بيع أخيه، ولا يسوم على سومه، ولا يخطب على خطبته إلا بإذنه أو بعد إبائته وتركه، وأن لا يضع المال في غير وجوهه التي أذن فيها الشرع، وأن لا يشير إلى مسلم بسلاح ونحوه ولو في المزاح، وأن لا يخرج من المسجد بعد الآذان إلا لعذر حتى يصلي المكتوبة، وأن لا يرد ريحاناً أهدي إليه إلا لعذر، وأن لا يمدح أحداً في وجهه إذا خشي عليه فتنة من عجب ونحوه، وأن لا يخرج من بلد وقع فيه الوباء فراراً، وأن لا يقدم عليه، وأن لا يتعاطى سحراً، ولا سفراً بمصحف إلى بلاد الكفار خشية وقوعه في أيدي العدو، وأن لا يستعمل أنية النقد، وأن لا يقتنيها، وأن لا يلبس مزعفراً إن كان رجلاً، وأن لا يسكت يوماً إلى الليل، وأن لا ينتسب إلى غير أبيه، وأن لا يتولى غير موالية، وأن لا يرتكب ما نهى الله عنه أو رسوله، وليستعذ بالله عند ملابسة ذلك، وليكثر من الاستغفار.

كل هذا الذي ذكرناه آداب شرعية وردت بها آيات قرآنية وآثار نبوية صحيحة أو حسنة.

وهذه الأحوال الداخلة تحت ما دخل تفصيلاً وإجمالاً تحت قوله:

حال كونك: (**حليف**)، فعيل بمعنى مفاعِل، كجليس وأنيس بمعنى مجالس ومؤانس، أي محالف ومُلازم:

(**حلم**).

وهو: التحمل والأناة والصبر على تحمل مشاق عباد الله، وطاعة مولاك، بحيث لا يستفزك الهوى، ولا تستميلك الشهوة، ولا يحركك الغضب.

وهذه إشارة إلى هذه المقامات كلها.

وكفاك من حلمه وتواضعه وآدابه قول علي رضي الله تعالى عنه في وصفه عليه الصلاة والسلام في مدخله: «كان إذا أوى إلى منزلِهِ جزّأ دُخُولهُ ثلاثة أجزاءٍ، جُزءًا لله، وجُزءًا لِأهلِهِ، وجُزءًا لِنفسِهِ، ثُمّ جزّأ جُزأهُ بينهُ وبين النّاسِ، فيرُدُّ ذلِك بِالخاصّةِ على العامّةِ، ولا يدّخِرُ عنهُم شيئًا، وكان مِن سِيرتِهِ في جُزءِ الأُمّةِ إيثارُ أهلِ الفضلِ بِإذنِهِ وقسمِهِ على قدرِ فضلِهِم في الدِّينِ، فمِنهُم ذُو الحاجةِ، ومِنهُم ذُو الحاجتينِ، ومِنهُم ذُو الحوائِجِ، فيتشاغلُ بِهِم ويشغلُهُم فيما يُصلِحُهُم والأُمّة مِن مُساءلتِهِم عنهُ وإخبارِهِم بِالّذِي ينبغِي لهُم ويقُولُ: «لِيُبلِّغِ الشّاهِدُ مِنكُمُ الغائِب، وأبلِغُونِي حاجة من لا يستطِيعُ إبلاغها، فإنّهُ من أبلغ سُلطانًا حاجة من لا يستطِيعُ إبلاغها ثبّت الله قدميهِ يوم القِيامةِ»، لا يُذكرُ عِندهُ إلا ذلِك، ولا يُقبلُ مِن أحدٍ غيرِهِ، يدخُلُون رُوّادًا ولا يفترِقُون إلا عن ذواقٍ، ويُخرِجُون أدِلّةً يعنِي على الخيرِ»، قال: فسألتُهُ عن مخرجِهِ كيف يصنعُ فيهِ؟ قال: «كان رسُولُ الله ﷺ يخزِنُ لِسانهُ إلا فيما يعنِيهِ، ويُؤلِّفُهُم ولا يُنفِّرُهُم، ويُكرِمُ كريم كُلِّ قومٍ ويُولِّيهِ عليهِم، ويُحذِّرُ النّاس ويحترِسُ مِنهُم مِن غيرِ أن يطوِي عن أحدٍ مِنهُم بِشرهُ ولا خُلُقهُ، ويتفقّدُ أصحابهُ، ويسألُ النّاس عمّا في النّاسِ، ويُحسِّنُ الحسن ويُقوِّيهِ، ويُقبِّحُ القبِيح ويُوهِّيهِ، مُعتدِلُ الأمرِ غيرُ مُختلِفٍ، لا يغفُلُ مخافة أن يغفُلُوا أو يمِيلُوا، لِكُلِّ حالٍ عِندهُ عتادٌ، لا يُقصِّرُ عنِ الحقِّ ولا يُجاوِزُهُ. الّذِين يلُونهُ مِن النّاسِ خِيارُهُم، أفضلُهُم عِندهُ أعمُّهُم نصِيحةً، وأعظمُهُم عِندهُ منزِلةً أحسنُهُم مُواساةً ومُؤازرةً»، قال:

فسألتُهُ عن مجلِسِهِ، فقال: «كان رسُولُ الله ﷺ لا يقُومُ ولا يجلِسُ إلا على ذِكرٍ، وإذا انتهى إلى قومٍ جلس حيثُ ينتهي بِهِ المجلِسُ ويأمُرُ بذلِك، يُعطِي كُلّ جُلسائِهِ بنصِيبِهِ، لا يحسبُ جلِيسُهُ أنّ أحدًا أكرمُ عليهِ مِنهُ، من جالسهُ أو فاوضهُ في حاجةٍ صابرهُ حتّى يكُون هُو المُنصرِفُ عنهُ، ومن سألهُ حاجةً لم يرُدّهُ إلا بها أو بِميسُورٍ مِن القولِ، قد وسِع النّاس بسطُهُ وخُلُقُهُ، فصار لهُم أبًا وصارُوا عِندهُ في الحقِّ سواءً، مجلِسُهُ مجلِسُ عِلمٍ وحِلمٍ وحياءٍ وأمانةٍ وصبرٍ، لا تُرفعُ فيهِ الأصواتُ ولا تُؤبنُ فيهِ الحُرمُ، ولا تُثنّى فلتاتُهُ مُتعادِلِين، بل كانُوا يتفاضلُون فيهِ بِالتّقوى، مُتواضِعِين يُوقِّرُون فيهِ الكبِير ويرحمُون فيهِ الصّغِير، ويُؤثِرُون ذا الحاجةِ ويحفظُون الغرِيب»»[1].

وقوله رضي الله تعالى عنه أيضاً في وصفه عليه الصلاة والسلام مع جلسائه: «كان رسُولُ الله ﷺ دائِم البِشرِ، سهل الخُلُقِ، ليِّن الجانِبِ، ليس بِفظٍّ ولا غلِيظٍ، ولا صخّابٍ ولا فحّاشٍ، ولا عيّابٍ ولا مُشاحٍ، يتغافلُ عمّا لا يشتهِي، ولا يُؤيِسُ مِنهُ راجِيهِ ولا يُخيّبُ فيهِ، قد ترك نفسهُ مِن ثلاثٍ: المِراءِ والإكثارِ وما لا يعنِيهِ، وترك النّاس مِن ثلاثٍ: كان لا يذُمُّ أحدًا ولا يعِيبُهُ، ولا يطلُبُ عورتهُ، ولا يتكلّمُ إلّا فيما رجا ثوابهُ، وإذا تكلّم أطرق جُلساؤُهُ كأنّما على رُءُوسِهِمُ الطّيرُ، فإذا سكت تكلّمُوا لا يتنازعُون عِندهُ الحدِيث، ومن تكلّم عِندهُ أنصتُوا لهُ حتّى يفرُغ، حدِيثُهُم عِندهُ حدِيثُ أوّلِهِم، يضحكُ مِمّا يضحكُون مِنهُ، ويتعجّبُ مِمّا يتعجّبُون مِنهُ، ويصبِرُ لِلغرِيبِ على الجفوةِ في منطِقِهِ ومسألتِهِ حتّى إن كان أصحابُهُ ليستجلِبُونهُم ويقُولُ: إذا رأيتُم طالِب حاجةٍ يطلُبُها فأرفِدُوهُ، ولا يقبلُ الثّناء إلّا مِن مُكافِئٍ ولا يقطعُ على أحدٍ حدِيثهُ حتّى يتجوز فيقطعُهُ بِنهيٍ أو قِيامٍ»[2].

وها هنا فائدتان:

الأولى: اعلم أن «الخلق» بضم فسكون أو ضم في الأصل يرادف لمفتوح الفاء، كالشرب والشرب، لكن خص:

---

(١) انظر: الشمائل المحمدية للترمذي رقم (٣٣٧).

(٢) انظر: الشمائل المحمدية للترمذي رقم (٣٥٢).

- المفتوح بالهيئات، والصور المدركة بالبصر.

- والمضموم بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة.

فهو: ملكة نفسانية ينشأ عنها جميل الأفعال وكمال الأحوال.

وهو للصورة «**الباطنة من النفس**» وأوصافها ومعانيها المختصة لها، بمنزلة الخلق للصورة «**الظاهرة**» وأوصافها ومعانيها.

وأوصافها: حسنة وقبيحة، لكن تعلق الكمال وضده بأوصاف الأولى أكثر منه بأوصاف.

الثانية: ومن ثمّ تكررت الأحاديث في مدح «**حسن الخلق**» وأصل هذا الباب، إن الله تعالى خلق الإنسان وجعل له قلباً يعقل عنه، فبكمال العقل تقتبس الفضائل[1]، وتجتنب الرذائل، وإن كان خبر: «**أن الله لما خلق العقل قال له، أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، فقال: ما خلقت خلقاً أشرف منك: فبك آخذ وبك أعطي**»[2] كذباً موضوعاً باطلًا من سائر طرقه، ومدح العقل المعلم به عند كل أحد غني عن كل مثل هذا الكذب.

ومحله القلب على الأصح، ومن ثم كان إذا صلح القلب صلح سائر الجسد، فإذا فسد فسد سائره كما في الحديث[3].

وجعل سبحانه وتعالى القلوب **محل السر والإخلاص** الذي هو سر الله تعالى يودعه قلب من يشاء من عباده، فأجل قلب أودعه ذلك قلبه عليه الصلاة والسلام، وقد جعل تعالى الأخلاق للنفوس أعلاماً على أسرار القلوب، فمن تحقق قلبه بسر الله الأكبر اتسعت أخلاقه

---

(١) حق هذه العبارة أن يعض عليها الإنسان بالنواجذ، فبقدر رقي الإنسان في كماله العقلي، وتوسيع آفاقه بالعلوم والمعارف الدنيوية والدينية، يترقى الإنسان في مراقي الأخلاق والآداب، رزقنا الله أحسنها، وأفضلها، وأشرفها، اللهم آمين. (ي).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث النعمان بن بشير، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، حديث رقم (٥٢)، ومسلم في كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، حديث رقم (١٥٩٩).

لجميع الخلق، والمحاسن الظاهرة أعلاماً على الأخلاق الباطنة، ولأجل ذلك لما اختص ﷺ من جمال الصورة الظاهرة ما لم يشاركه فيه مخلوق، كان ذلك آية باهرة، وحجة ظاهرة، على اتصاف نفسه من الأخلاق بما لم يشاركه فيه مخلوق أيضاً، وتلك آيات على سر قلبه الشريف -كما تقرر، ومن ثم ورد أنه: «**أوسع قلب اطلع الله عليه**»[1] أي لما حباه به من شرح الصدر، ووضع الوزر، ورفع الذكر، والشق المتكرر مرات.

واختلف العلماء:

- هل حسن الخلق غريزة أو مكتسب؟

فقيل: غريزة لخبر البخاري: «**إنّ الله قسم أخلاقكُم بينكم كما قسم أرزاقكُم**»[2].

وقيل: بعضه مكتسبٌ لما صح في خبر الأشج: «**إن فيك خصلتين يحبهما الله: الحلم والأناة، قال يا رسول الله: قديماً كانتا في أو حديثاً، قال: قديمتان، فقال: الحمد لله الذي جبلني على جبلتين يحبهما الله**»[3].

فترديد السؤال وتقديره عليه، يشعر بأن منه ما هو «**جبلي**»، ومنه ما هو «**مكتسب**»، وهذا هو الحق.

ومن ثم قال **القرطبي**: هو «جبلة» في نوع الإنسان، وهم متفاوتون فيه، فمن غلب عليه حسنه، فهو المحمود، وإلا أمر بالمجاهدة حتى يصير حسناً، وبالرياضة حتى يزيد حسنة، وصح: «**اللهمّ كما حسّنت خلقِي فحسِّن خُلُقِي**»[4].

---

(١) لم أعثر عليه، وقد ذكره ابن حجر الهيتمي في أشرف الوسائل (١: ٤٩٥).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٣٦٧٢) قال الهيثمي: «رواه أحمد، ورجال إسناده بعضهم مستور، وأكثرهم ثقات»، ولم أجده عند البخاري.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث ابن عباس، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله ورسوله، وشرائع الدين، والدعاء إليه، حديث رقم (١٧)، وأبو داود في كتاب الأدب، باب في قبلة الرجل، حديث رقم (٥٢٢٥)، وأبو يعلى في مسنده برقم (٦٨٤٨) واللفظ له، والطبراني في المعجم الكبير برقم (٥٣١٣).

(٤) أخرجه الطبراني في كتاب الدعاء من حديث عبدالله بن مسعود برقم (٤٠٤)، وابن السني في عمل اليوم =

وفي مسلم في دعاء الافتتاح: «**واهدِنِي لِأحسنِ الأخلاقِ لا يهدِي لِأحسنِها إلّا أنت**»[١].

والظاهر أنه أراد بذلك العبودية، والخضوع لله تعالى، وإلا فهو مجبول على الأخلاق الكريمة في أصل جبلته بالفضل الوهبية، والجود الإلهي، من غير رياضة، ولا تعب، بل لم تزل أسرار المعارف تشرق في قلبه، حتى اجتمع فيه من خصال الكمال، ما لا يحيط به حد، ولا يحصره عد، ومن ثم أثنى الله عليه في كتابه العزيز، فقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]، ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٣].

فوصفه بأنه عظيم في قوته العلمية والعملية، وبأنه مغمور في الثانية، مستغرق فيها، مستقل عن الأولى، ووصف بالعظيم، مع أن الغالب وصف الخلق بالكرم، أي السماحة، إشارة إلى أن خلقه لم يقصر عن ذلك، بل كان رحيماً بالمؤمنين، رؤوفاً بهم، شديداً على الكفار، غليظاً عليهم، مهيباً في صدورهم، وصدور سائر الأعداء، منصوراً بالرعب من مسيرة شهر، فوصف بالعظيم، ليعم الإنعام، والانتقام، لكن مظاهر الأول فيه أكثر، ومن ثم ورد بسند ضعيف: «**إنّ الله بعثني بِتمامِ مكارمِ الأخلاقِ، وكمالِ محاسِنِ الأفعالِ**»[٢].

وفي الموطأ بلاغاً: «**بُعِثتُ لِأُتَمِّم مكارِمِ الأخلاقِ**»[٣].

وكيف وقد أدب بالقرآن، كما قالت **عائشة** رضي الله تعالى عنها: «**كان خُلُقَهُ القُرآن**»[٤].

قال **العارف الشهاب السهروردي**: فيه رمز غامض، وإيماء خفي إلى الأخلاق الربانية،

= والليلة برقم (١٦٣)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (٨١٨٤)، وأخرجه الإمام أحمد بلفظ قريب برقم (٢٤٣٩٢)، قال الهيثمي: «رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح».

(١) أخرجه من حديث علي ابن أبي طالب، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، حديث رقم (٧٧١).

(٢) اخرجه الطبراني في المعجم الأوسط من حديث جابر بن عبدالله برقم (٦٨٩٥)، قال الهيثمي: «رواه الطبراني في الأوسط، وفيه عمر بن إبراهيم القرشي وهو ضعيف».

(٣) أخرجه برقم (٨)، والنسائي في الكبرى برقم (٢٠٧٨٢).

(٤) سبق تخريجه.

فاحتشمت من الحضرة الإلهية أن تقول: كان متخلقاً بأخلاق الله تعالى، فعبرت عن هذا بأن خلقه القرآن استحياء من سبحات الجلالة، وستر الحلال بلطيف المقال، لوفور عقلها، وكمال أدبها، انتهى.

فأوصاف خلقه العظيم لا تتناهى، ومن ثم وسعت أخلاقه أخلاق العالم، فلذا أرسل الله تعالى للثقلين الإنس والجن، وكذا الملائكة، بل وإلى كافة الخلق، كما في **مسلم** قاله **ابن حجر** الثانية اعلم، لا يبلغ العبد حقيقة «**التواضع**»: وهو التذلل والخشوع، إلا إذا دام تجلي نور الشهور في قلبه، لأنه حينئذ يذنب النفس، ويصفيها من غش الكبر والعجب، فتلين وتطمئن للحق، والحق محو آثارها، وسكون نهجها، ونسيان حقها، والذهول عن النظر إلى قدرها، ولما كان الحظ الأوفر من ذلك لنبينا ﷺ، كان أشد الناس تواضعاً، وحسبك شاهداً على ذلك، أن الله سبحانه وتعالى خيّره بين أن يكون ملكاً نبياً، أو نبياً عبداً، فاختار أن يكون نبياً عبداً، ومن ثم لم يأكل متكئاً بعد، حتى فارق الدنيا، ولم يقل لشيء فعله أنس خادمه أف قط، وما ضرب أحد من عبيده، وإمائه، وهذا أمر لا يتسع له الطبع البشري، لولا التأييدالإلهي، وفي مسلم: «**ما رأيتُ أحدًا كان أرحم بِالعِيالِ مِن رسُولِ الله ﷺ**»[(١)].

روى وعن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها سئلت، **كيف كان إذا خلا في بيته؟ قالت: «ألين الناس، بساماً ضحاكاً لم ير قط مادا رجليه بين أصحابه»**[(٢)].

وعنها: «**ما كان أحسنُ خُلُقًا مِن رسُولِ الله ﷺ ما دعاهُ أحدٌ مِن أصحابِهِ ولا مِن أهلِهِ إلّا قال لبّيك**»[(٣)].

وكان يركب الحمار ويردف خلفه، وروى أبو داود وغيره: **أن قيس بن سعد صحبه**

---

(١) أخرجه من حديث أنس بن مالك، كتاب الفضائل، باب رحمته ﷺ الصبيان والعيال وتواضعه وفضل ذلك، حديث رقم (٢٣١٦).

(٢) انظر: الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٢: ٤٧٣)، وميزان الاعتدال للذهبي (٤٤٦)، وفيه حارثة بن أبي الرجال بعض ما يرويه منكر لا يتابع عليه.

(٣) أخرجه دلائل النبوة لأبي نعيم الأصفهاني رقم (١١٩).

راكباً حماراً فقال: اركب، فأبى، فقال له: «إمّا أن تركب، وإما أن تنصرِف»[١].

وفي رواية: «اركب أمامي وصاحب الدابة أولى بمقدمها»[٢].

وفي «مختصر السيرة» للمحب الطبري: أنه ركب حماراً عربا إلى قباء ومعه أبو هريرة فقال: أحملك، فقال: ما شئت يا رسول الله، فقال: اركب فوثب ليركب فلم يقدر، فاستمسك به ﷺ فوقعا جميعاً، ثم ركب وقال له مثل ذلك، فوقعا جميعهاً، ثم ركب، وقال له مثل ذلك، فقال: لا والذي بعثك بالحق ما رميتك ثالثاً[٣].

وأنه كان في سفر فأمر أصحابه بإصلاح شاة، فقال رجل: عليّ ذبحها، وقال آخر: عليّ سلخها، وقال آخر: عليّ طبخها: فقال ﷺ: عليّ جمع الحطب، فقالوا يا رسول الله: نكفيك العمل، فقال: قد علمت أنكم تكفوني، ولكن أكره أن أتميز عليكم، وأن الله تعالى يكره من عبده أن يراه متميزاً بين أصحابه[٤].

وقام ﷺ بخدم وفد النجاشي، فقال له أصحابه: نكفيك، فقال: إنهم كانوا لأصحابنا مكافئين، وأنا أحب أن أكرمهم[٥].

تتمة:

لم يكن ﷺ فاحشاً، ولا متفحشاً، ولكنه كان يعفو ويصفح، وهذه أخلاق المحسنين على ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ﴾ يعني بباطنك ﴿وَٱصۡفَحۡۚ﴾ يعني بظاهرك ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [المائدة: ١٣].

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب كم مرة يسلم الرجل في الاستئذان، حديث رقم (٥١٨٥)، والنسائي في الكبرى برقم (١٠٠٨٤)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٥٤٧٦).

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه الأوسط برقم (٣٥٠٥).

(٣) انظر: سبل الهدى والرشاد للشامي (٧: ٣٧٨).

(٤) انظر: سبل الهدى والرشاد للشامي (٧: ١٧).

(٥) انظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى لعياض (٢٥٩).

وحسبك عفوه وصفحه، عن أعدائه المحاربين له، المبالغين في أذاه، حتى كسروا رباعيته، وشجوا وجهه يوم أحد، فشق ذلك على أصحابه، فقالوا: لو دعوت عليهم، فقال: «**إِنِّي لم أبعث لعّاناً، ولكِن بُعِثْتُ داعِياً ورحمةً، اللهمّ اغفِر لِقومِي أو اهدِ قومِي فإنّهُم لا يعلمُون**»[١].

أي اغفر لهم ذنب الشجة، لا مطلقاً، وإلا لأسلموا كلهم، قاله **ابن حبان** وانظر جميل هذا العفو مع قوله يوم الخندق: «**شغلُونا عنِ الصّلاةِ الوُسطى ـ صلاة العصر ـ اللهمّ املأ بُطُونهُم ناراً**»[٢].

لأن ذلك حقه فعفي عنه، وهذا حق الله تعالى فلم يعف عنه، إذ عفوه وصفحه إنما كان متعلقاً بحقه.

وقد روى **الطبراني** وابن حبان والحاكم والبيهقي عن أجل أخبار اليهود، والذين أسلموا، أنه قال: «لم يبق مِن علاماتِ النُّبُوّةِ شيء إلّا وقد عرفتُها في وجهِ مُحمّدٍ ﷺ حِين نظرتُ إليهِ إلّا اثنتينِ لم أخبُرهُما مِنهُ يسبِقُ حِلمُهُ جهلهُ».

أي لو تصور منه جهل، أو مراده بالجهل الغضب، «ولا يزيدُهُ شِدّةُ الجهلِ عليهِ إلّا حِلمًا فكُنتُ أتلطّفُ لهُ لِأن أُخالِطهُ فأعرِف حِلمهُ وجهلهُ، فابتعت منه تمراً على أجل فأعطيته التمر فلمّا كان قبل محلِّ الأجلِ بِيومينِ أو ثلاثةٍ أتيته فأخذت بجامع قميصه وردائه ونظرت إليه بوجه غليظ ثُمّ قُلتُ ألا تقضِينِي يا مُحمّدُ حقِّي فوالله ما علِمتُكُم بنِي عبد المُطّلِبِ بِمطلٍ ولقد كان لِي بِمُخالطتِكُم عِلمٌ قال ونظرتُ إلى عُمر بنِ الخطّابِ وعيناهُ تدُورانِ في وجهِهِ كالفلكِ المُستدِيرِ ثُمّ رمانِي بِبصرِهِ وقال: أي عدُوّ الله أتقُولُ لِرسُولِ الله ﷺ ما أسمعُ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، حديث رقم (٣٤٧٧)، ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب غزوة أحد، حديث رقم (١٧٩٢) و(٢٥٩٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة، حديث رقم (٢٩٣١)، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب التغليظ في تفويت صلاة العصر وباب الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، حديث رقم (٦٢٧).

وتفعلُ بِهِ ما أرى؟ فوالّذِي بعثهُ بِالحقِّ لولا ما أُحاذِرُ فوتهُ لضربتُ بِسيفي هذا عُنُقك ورسُولُ الله ﷺ ينظُرُ إلى عُمر في سُكُونٍ وتُؤدةٍ ثُمّ قال: «إنّا كُنّا أحوج إلى غيرِ هذا مِنك يا عُمرُ أن تأمُرنِي بِحُسنِ الأداءِ وتأمُرهُ بِحُسنِ التقاضي اذهب بِهِ يا عُمرُ فاقضِهِ حقّهُ وزِدهُ عِشرِين صاعًا مِن غيرِهِ مكان ما رُعتهُ» قال زيدٌ: فذهب بِي عُمرُ فقضانِي حقِّي وزادنِي عِشرِين صاعًا مِن تمرٍ فقُلتُ: ما هذِهِ الزِّيادةُ قال: أمرنِي رسُولُ الله ﷺ أن أزِيدك مكان ما رُعتُك فقُلتُ: أتعرِفُنِي يا عُمرُ؟ قال: لا فمن أنت؟ قُلتُ: أنا زيدُ بنُ سعنة قال: الحبرُ قُلتُ: نعم الحبرُ قال: فما دعاك أن تقُول لِرسُولِ الله ﷺ ما قُلت وتفعلُ بِهِ ما فعلت؟ فقُلتُ: يا عُمرُ كُلُّ علاماتِ النُّبُوّةِ قد عرفتُها في وجهِ رسُولِ الله ﷺ حِين نظرتُ إليهِ إلّا اثنتين لم أختبِرهُما مِنهُ: يسبِقُ حِلمُهُ جهلهُ ولا يزِيدُهُ شِدّةُ الجهلِ عليهِ إلّا حِلمًا فقدِ اختبرتُهُما فأُشهِدُك يا عُمرُ أنِّي قد رضِيتُ بِالله ربًّا وبِالإسلامِ دِينًا وبِمُحمّدٍ نبِيًّا»[1].

وروى أبو داود أن أعرابياً جذبه بردائه حتى أثر في رقبته الشريفة لخشونته وهو يقول: **احملني على بعيري هاتين أي احملهما لي طعاماً إنك لا تحملني من مالك، ولا من مال أبيك، فقال له ﷺ: لا، واستغفر الله ثلاث مرات، لا أحملك حتى تقِيدني من جذبك، فقال: لا والله لا أقِيدكها ثم دعا رجلاً، فقال له: احمل له على بعيريه هذين: على بعير تمراً، وعلى الآخر شعيراً**[2].

ورواه البخاري وفيه: **أنه لما جبذه تلك الجبذة الشديدة التفت إليه فضحك ثم أمر له بعطاء**[3].

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم (٢٨٨) والحاكم في مستدركه برقم (٦٥٤٧)، والبيهقي في دلائل النبوة (٦: ٢٧٨)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٣٧١).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب في الوقار، حديث رقم (٤٧٧٥).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه، حديث رقم (٣١٤٩)، و مسلم في كتاب الزكاة، باب إعطاء من سأل بفحش وغلظة، حديث رقم (١٠٥٧).

وفي هذا عظيم عفوه، وصفحه، وصبره، على الأذى نفساً، ومالا، وتجاوزه عن جفات الأعراب، وحسن تدبيره لهم، مع أنهم كالوحوش الشاردة، والطباع المتنافرة المتباعدة، فساسهم، واحتمل جفاهم، وصبر على أذاهم، إلى أن انقادوا إليه، واجتمعوا عليه، وقاتلوا دونه أهليهم، وآباءهم، وأبناءهم، واختاروه على أنفسهم، وأوطانهم، لكنه كان إذا انتهكت حرمات الله قام لها، ولا يقوم لغضبه شيء.

فإن قلت: مظلمته ﷺ إيذاء له، وإيذاؤه كفرٌ، وهو حق لله تعالى، فكيف يسقط بعفوه؟

قلت: لا نسلم أن مطلق إيذائه كفراً ألا ترى لما مرّ فيمن جذب رداءه حتى أثر في عنقه فعفا عنه، وأعطاه حملي بعيريه، والحاصل: أن إيذاءه إنما يصدر من مسلم جاف، وهذا له نوع عذر، فلم يكفر، وعفي عنه، أو من منافق، وقد أمر بتحمل أذاهم، لئلا ينفر الناس عنه، أو من كافر، وهو غير ملتزم للأحكام، قاله **ابن حجر**.

خاتمة:

لا يكون الحلم غالباً إلا مع حياء، ومسكنه القلب، ولذا يزداد **الحياء** بازدياد حياة القلب، فلما كان القلب حياً، كان الحياء أتم، وهو لغة تغير، وانكسار، يعتري الإنسان من خوف ما، يعاب به، **وشرعاً** خلق يبعث على اجتناب القبيح، ويحض على ارتكاب الحسن، ومجانبة التقصير في الحق، وهو أقسام:

منها حياء الكرم: كاستحيائه ﷺ أن يقول لمن طول المقام عنده في وليمة زينب انصرفوا، وفيه نزلت: ﴿وَلَا مُسْتَـْٔنِسِينَ لِحَدِيثٍ﴾ [الأحزاب: ٥٣] الآية[(١)].

وحياء المحب من محبوبه: حتى إذا خطر بقلبه هاج الحياء منه، فيخجل من غير أن يدري ما سببه.

وحياء العبودية: بأن يشهد تقصيره فيها، فيزداد خوفه، وخجله، وحياء المرء من نفسه، بأن تشرف همته، فيستحي من رضى نفسه بالنقض، فيجد نفسه مستحياً من نفسه، حتى كان

---

(١) انظر: الدر المنثور للسيوطي (٦: ٦٤٢).

له نفسين يستحي أحدهما من الأخرى، وهذه أكمل أنواع الحياء، إذا المستحي من نفسه، أجدر بالاستحياء من غيره، والحياء المحمود عظيم الشأن، رفيع القدر، لأن به ملاك الأمر، وحسن المعاشرة للخلق والمعاملة للحق، ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام: «**الحياءُ خيرٌ كُلُّهُ**»[١].

ووصف صلى الله علي وسلم بأنه: «**أشدّ حياءً مِن العذراءِ في خِدرِها**»[٢].

إذ خلوة أجنبي بها مظنة، لإيقاع الفعل بها، من خلف سترها المحجوبة به عن أهلها، فيزداد حياؤها، ولذا وصف الحياء بأنه: من شعب الإيمان، كما يدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام: «**والحياءُ شُعبةٌ مِن الإيمانِ**»[٣].

وفي رواية للبخاري أنه: «**مِن الإيمانِ**»[٤].

وأنه: «**لا يأتِي إلّا بِخيرٍ**»[٥].

قال القاضي وغيره: إنما جعل الحياء من الإيمان، وإن كان غريزة، لأن استعماله على قانون الشرع، يحتاج إلى قصد، واكتساب، وعلم.

وقال **القرطبي**: «**الحياء المكتسب**»: هو الذي جعله الشارع من الإيمان، وهو الـمكلف

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإيمان، باب في شعب الإيمان، حديث رقم (٣٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، حديث رقم (٣٥٦٢)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب كثرة حيائه ﷺ، حديث رقم (٢٣٢٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث سالم بن عبدالله عن أبيه، كتاب الإيمان، باب الحياء من الإيمان، حديث رقم (٢٤)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها، حديث رقم (٣٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث سالم بن عبدالله عن أبيه، كتاب الإيمان، باب الحياء من الإيمان، حديث رقم (٢٤).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عمران بن حصين، كتاب الأدب، باب الحياء، حديث رقم (٦١١٧)، و مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها، حديث رقم (٣٧).

به دون الغريزي، غير أن من كان فيه غريزة منه، فإنها تعينه على المكتسب، حتى يكاد يكون غريزياً، وقد جمع له ﷺ بين النوعين، فكان عليه الصلاة والسلام في الغريزي أشد حياء من البكر في خدرها، وورد أنه عليه الصلاة والسلام: «**كان من حيائه لا يثبت بصره في وجه أحد**»(١).

واعلم أن «**الحياء**» إنما يتمدح به، حيث لم ينته لصاحبه إلى ضعف، وجبن، وجور عن الحق، وإلا كان مذموماً، وحياؤه كان ﷺ كان منزهاً عن جميع ذلك، فقد **قال ابن عمر**: «**ما رأيت أشجع ولا أعبد من رسول الله ﷺ**»(٢).

وقال أنس: «**كان أحسن الناس وأجود الناس وأشجع الناس**»(٣).

وكان عليه الصلاة والسلام إذا قام الصوت ليلاً بالمدينة، يسبق الناس إليه، ويرجع بعد استبراء الخبر قائلاً: «**لن تُراعُوا**»(٤).

وصرّح وكأنه ثلاث مرات متواليات، لما شرط عليه أنه إن صرعه أسلم، وسرع ابن الأسود، وكان يقف على جلد البقرة، ويجذبه من تحته عشرة، فينفرى الجلد، ولا يزحزح من عليه، وكان أصحابه يتقون به عند اشتداد الحرب، وبالجملة كل هذه الأمور كما علم مما مر، اندرجت تحت قوله: «**وكن كما كان خيار الخلق**».

فإن قلت: هلا أعربت حليف حلم خبراً لكاف، وما بعده عطفاً عليه، **وقوله** كما كان إلى آخره مشبه مفيد، لاتصاف خيار الخلق بالحلم، واتباع الحق.

قلت: يصد عنه قصوره، وعدم انطباقه على كل ما تقدم تفصيله وبيانه، أو حال كونك

---

(١) انظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى (٢٤٣).

(٢) أخرجه ابن أبي الدنيا في مكارم الأخلاق برقم (٣٩١).

(٣) أخرجه ابن أبي الدنيا في مكارم الأخلاق برقم (٣٨٢).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب حسن الخلق والسخاء وما يكره من البخل، حديث رقم (٦٠٣٣).

(تابعاً) أي متبعاً **(للـ)**هدى ودين **(الحق)**، مستمسكاً به، قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، ويحتمل أن لا مضاف.

فالمراد «**بالحق**» الحكم الشرعي المطابق للواقع، وله إطلاقات تقدمت صدر الكتاب.

واعلم أنه لا يكون تابعاً للهدى ودين الحق اتباعاً كاملاً، إلا إذا لازم على كل ما أشرنا إليه، وغيره من أقوال الشريعة، وأفعالها، واعتقاداتها، ظاهراً وباطناً، وذلك الخير يتفرّع من أربعة أحاديث:

- **الأول**: ما خرجه مسلم عنه عليه الصلاة والسلام: «من كان يُؤمِنُ بِالله واليومِ الآخِرِ فليقُل خيرًا أو لِيصمُت»[(١)].

- **والثاني**: أخرجه الترمذي في «الزهد» عنه عليه الصلاة والسلام: «مِن حُسنِ إسلامِ المرءِ تركُهُ ما لا يعنِيهِ»[(٢)].

- **والثالث**: أخرجه البخاري في «الأدب» عنه عليه الصلاة والسلام: في وصيته المختصرة لأبي هريرة: «لا تغضب»[(٣)].

- **والرابع**: أخرجه مسلم عنه عليه الصلاة والسلام: «لا يُؤمِنُ أحدُكُم حتّى يُحِبَّ لِأخِيهِ ـ أو قال: لِجارِهِ ـ ما يُحِبُّ لِنفسِهِ»[(٤)]، زاد النسائي في روايته: «مِن الخيرِ»[(٥)]، كأن الشرع مداره على أربعة أحاديث، أحدها الحديث الثاني، وثانيها: «إنّما الأعمالُ بِالنِّيّاتِ»[(٦)].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه في أبواب الزهد، حديث رقم (٢٣١٧) وقال: حديث غريب.

(٣) أخرجه برقم (٦١١٦).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه من أنس بن مالك، كتاب الإيمان، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، حديث رقم (١٣)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لإخيه، حديث رقم (٤٥).

(٥) أخرجه برقم (٥٠١٧).

(٦) سبق تخريجه.

وثالثها: «الحلالُ بيّن والحرامُ بيّن»[١] الحديث، ورابعها: «ازهد في الدُّنيا يحُبّك الله، وازهد فيما في أيدِي النّاسِ يحُبّك النّاسُ»[٢].

ومن نظم طاهر من الفوز:

عـمادَ الدِّيـنِ عِندَنـا كلـماتٌ   أربـعٌ مِـن كَلامِ خَـيِ البريَّهْ

اتَّق الشُّبُهاتِ وازهَدْ وَدَعْ مَا   ليـسَ يَعْنِيـكَ واعمَـلَ بنِيَّـهْ

ثم **علل** بالتخلق بأخلاق خيار الخلق بقوله: **(فكل خير)**، أي لأن كل خير حاصل **(في)**، هي سببية على حد قوله عليه الصلاة والسلام: **«دخلتِ امرأةٌ النّار في هِرّةٍ حبستها»**[٣].

أي: بسبب **(اتباع من سلف)**، أي: تقدم من الأنبياء، والصحابة، والتابعين، وتابعيهم، خصوصاً الأربعة المجتهدين، الذين انعقد الإجماع اليوم على امتناع الخروج عن مذاهبهم كما تقدم.

(وكل شر) أي: ولأن كل شر **(في ابتداع)** أي: **اختراع وإحداث**، ما لم يكن في عصره ﷺ، ولا تناولته أدلة الشريعة في المذموم من ابتداع **(من خلف)** المتقدمين.

وما بعدهم روى أبو داود والترمذي وقال: حديث حسن واحد، وابن ماجه وأبو نعيم عن أبي نجيح العرباض ابن سارية السلمي قال: وعظنا رسُولُ الله ﷺ يومًا بعد صلاةِ الغداةِ موعِظةً بلِيغةً ذرفت مِنها العُيُونُ ووجِلت مِنها القُلُوبُ، فقال رجُلٌ: إنّ هذِهِ موعِظةُ مُودِّعٍ فماذا تعهدُ إلينا يا رسُول الله؟ قال: «أُوصِيكُم بِتقوى الله والسّمعِ والطّاعةِ، وإن عبدٌ حبشِيٌّ، فإنّهُ من يعِش مِنكُم يرى اختِلافًا كثِيرًا، وإيّاكُم ومُـحدثاتِ الأُمُورِ فإنّها ضـلالةٌ فمن

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه ابن ماجه من حديث سهل بن سعد، أبواب الزهد، باب الزهد في الدنيا، حديث رقم (٤١٠٢)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٥٩٧٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب بدء الخلق، باب خمس من الدواب يقتلن في الحرم، حديث رقم (٣٣١٨).

أدرك ذلِك مِنكُم فعليهِ بِسُنّتِي وسُنّةِ الخُلفاءِ الرّاشِدِين المهدِيِّين، عضُّوا عليها بِالنّواجِذِ، وإِيّاكم ومُحدثاتِ الأمورِ، فإن كُلّ مُحدثةٍ بدعةٌ»[1].

والبدعة لغة: ما كان مخترعاً على غير مثال سابق، ومنه بديع السموات والأرض، أي موجدهما على غير مثال سبق.

وشرعاً: ما أحدث على خلاف أمر الشارع، ودليله الخاص، أو العام، بل يكون الحامل عليه مجرد الشهوة، والإرادة، أما ما أحدث مما له أصل في الشرع، إما بحمل النظير على النظير، أو بغير ذلك، فإنه حسن، إذ هو سنة الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين، ومن ثم قال **عمر رضي الله تعالى عنه** في التراويح: «**نِعمةُ البِدعةُ هي**»[2].

وليس ذلك مذموماً لمجرد لفظ محدث، أو بدعة، فإن القرآن باعتبار لفظه، وإنزاله، وصف بالمحدث أول سورة الأنبياء، وإنما منشأ الذم ما اقترن به من مخالفة السنة، ودعايته إلى الضلالة، **وهي منقسمة من حيث هي إلى خمسة أقسام:**

واجب: وهو ما تناولته قواعد الوجوب، وأدلته من الشرع، كتدوين القرآن والشرائع، إذا خيف عليها الضياع، فإن التبليغ لمن بعدنا من القرون واجب إجماعاً، وإهمال ذلك حرام إجماعاً، زاد بعض المتأخرين ومن البدع الواجبة على الكفاية، الاشتغال بالعلوم العربية، المتوقف عليها فهم الكتاب والسنة، كالنحو، والصرف، والمعاني، والبيان، واللغة، بخلاف العروض، والقوافي، ونحوهما، وكالجرح، والتعديل، وتمييز صحيح الأحاديث من سقيمها، وتدوين نحو الفقه، وأصوله، وآلاته، والرد على القدرية، والجبرية، والمرجئة، والمجسمة، لأن حفظ الشريعة فرض كفاية فيما زادعلى المتعين، كما دلت عليه القواعد الشرعية، ولا يتأتى

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب في لزوم السنة، حديث رقم (٤٦٠٧)، والترمذي في أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، حديث رقم (٢٦٧٦)، وابن ماجة في أبواب السنة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، حديث رقم (٤٣)، وأبو نعيم في حلية الأولياء (٥: ٢٢٠).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، حديث رقم (٢٠١٠).

حفظها إلا بذلك، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب وحرام، وهو كل بدعة تناولتها قواعد التحرير، وأدلته من الشريعة كالمكوس والمحدثات من المظالم والمحدثات المنافية لقواعد الشريعة كتقديم الجهال على العلماء، **وتولية المناصب الشرعية من لا يصلح لها بطريق التوارث**، وجعل المستند في ذلك كون المنصب كان لأبيه وهو نفسه ليس بأهل.

زاد بعضهم: من «**البدع المحرمة**» الاشتغال بمذاهب سائر أهل البدع المخالفة لما عليه أهل السنة والجماعة.

ومندوب إليه: وهو ما تناولته قواعد الندب وأدلته، كصلاة التراويح، وإقامة صور الأئمة والقضاة وولاة الأمور على خلاف ما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم بسبب أن المصالح والمقاصد الشرعية لا تحصل إلا بعظمة الولاة في نفوس الناس، وكان الناس في زمن الصحابة رضوان الله عليهم تعظيمهم إنما هو بالدين وسابق الهجرة، ثم اختل النظام، وذهب ذلك القرب، وحدثت قرون أخر لا يعظمون إلا بالصور، فتعين تفخيم الصور حتى تحصل المصالح، وقد كان عمر رضي الله تعالى عنه يأكل خبز الشعير والملح ويفرض لعامله نصف شاة في كل يوم لعلمه بأن الحالة التي هو عليها لو عملها غيره لهان في نفوس الناس ولم يحترموه وتجاسروا عليه بالمخالفة، فاحتاج إلى أن يضع غيره في صورة أخرى لحفظ النظام، ولذلك لما قدم الشام، ووجد معاوية بن أبي سفيان قد اتخذ الحجاب، وأرخى الحجاب، واتخذ المراكب النفيسة، والثياب الهائلة العلية، وسلك ما يسلكه الملوك، سأله عن ذلك، فقال له: أنا بأرض نحن فيها محتاجون لهذا. فقال له: لا آمرك ولا أنهاك، ومعناه: أنت اعلم بحالك: هل أنت محتاج إلى هذا فيكون حسناً، أو غير محتاج إليه فلا يسوغ لك التخلف به، فدل ذلك من عمر رضي الله عنه وغيره على أن أحوال الأئمة وولاة الأمور تختلف باختلاف الأمصار والأعصار والقرون والأحوال، **فكذلك يحتاجون إلى تجديد زخارف وسياسات لم تكن قديماً**، وربما وجبت في بعض الأحوال.

زاد بعض المتأخرين: ومن البدع المندوبة: إحداث نحو الربط، والمدارس، وكل إحسان لم يعهد في العصر الأول، والكلام في دقائق التصوف والجدل، وجمع المحافل، والاستدلال في المسائل العلمية إن قصد بذلك وجه الله تعالى.

ومكروه: وهو ما تناولته أدلة الكراهة من الشريعة وقواعدها، كتخصيص الأيام الفاضلة أو غيرها بنوع من العبادة، وكذلك في الصحيح، أخرجه مسلم وغيره، أن رسول الله ﷺ: «**نهى عن تخصيص يوم الجمعة بصيام أو ليلتها بقيام**»[١].

ومن هذا الباب، الزيادة في المندوبات المحدودات، كما ورد في التسبيح عقب الفريضة ثلاثة وثلاثين، فيفعل مائة، وورد صاع في زكاة الفطر فجعله عشرة أصوع، بسبب أن الزيادة فيها إظهار الاستظهار على الشارع، وقلة أدب معه، بل شأن العظماء إذا حددوا شيئاً وقف عنده، وعد الخروج عنه قلة أدب، والزيادة في الواجب أو عليه أشد في المنع، لأنه يؤدي إلى أن يعتقد أن الواجب هو الأصل والمزيد عليه، ولذلك نهى مالك رحمه الله عن اتصال صيام ستة أيام من شوال برمضان لئلا يعتقد أنها من رمضان، وخرج أبو داود: **أن رجلاً دخل إلى مسجد رسول الله ﷺ فصلى الفرض وقام ليصلي ركعتين، فقال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه: اجلس حتى تفصل بين فرضك ونفلك، فبذا هلك من كان قبلنا، فقال له رسول الله ﷺ: «أصاب الله بك يا بن الخطاب»**[٢] يريد عمر أن من قبلنا وصلوا النوافل بالفرائض واعتقدوا الجميع واجباً، وذلك تغيير للشرائع وهو حرام إجماعاً.

زاد بعضهم: ومن البدع المكروهة زخرفة المساجد وتزويق المصاحف، انتهى.

واعلم أن **حكمنا على الزائد على التسبيح بالكراهة إنما هو من حيث زيادته، فلا ينافي** قول **النووي وغيره** أنه يثاب عليه، يعني من حيث أنه ذكر، والله اعلم.

ومباح: وهو ما تناولته الإباحة وقواعدها من الشريعة، كاتخاذ المناخل للدقيق، ففي

---

(١) أخرج مسلم في صحيحه برقم (١١٤٤) عن أبِي هُريرة رضِي الله عنهُ، عنِ النّبِيِّ ﷺ، قال: «لا تختصُّوا ليلة الجُمُعةِ بِقِيامٍ مِن بينِ اللّيالِي، ولا تخُصُّوا يوم الجُمُعةِ بِصِيامٍ مِن بينِ الأيّامِ، إلّا أن يكُون في صومٍ يصُومُهُ أحدُكُم».

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب في الرجل يتطوع في مكانه الذي صلى فيه المكتوبة، حديث رقم (١٠٠٧)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢٣١٢١).

الآثار: «**أول شيء أحدثه الناس بعد رسول الله ﷺ اتخاذ المناخل**»[1]، لأن لين العيش، وإصلاحه من المباحات، فوسائله مباحة.

زاد بعضهم: ومن البدع المباحة التوسع في لذيذ المآكل والمشارب والملابس وتوسيع الأكمام.

فإن قلت: فقد تقدم أن إقامة صور الأئمة وغيرهم من ولاة الأمور مندوبٌ إليها، فإن كان ذلك لمثلهم فهو مندوب، وإن كان لغيرهم، فلا نسلم إباحته.

قلت: ليس الكلام إلا فيمن ذكر، ولكن العلماء مختلفون في ذلك في حقهم:

- فبعضهم: يجعله مكروها.
- وبعضهم: يجعله مندوباً.
- وبعضهم: يجعله مباحاً.

فينزل الكلامان على هذا الخلاف.

قال **ابن عبد السلام الشافعي**: ومن **البدع المباحة**: المصافحة عقب العصر والصبح، لكن قيده **النووي** بما إذا صافح من هو معه قبلهما إما إجماعاً، وكونه خصصها ببعض الأحوال، وفرط في أكثرها، لا يخرج ذلك البعض عن كونها مشروعة فيه.

ولما تقرر علم أن قوله عليه الصلاة والسلام: «**وإيّاكم ومُحدثاتِ الأمورِ**»[2] عام أريد به خاص، إذ سنة الخلفاء الراشدين منها، مع إنا أمرنا باتباعها لرجوعها إلى أصل شرعي.

قال بعض المتأخرين: وكذلك سنتهم عام أريد به خاص، إذ لو فرض خليفة راشد في عامة أمره سن سنة لا يعضدها دليل شرعي امتنع اتباعها، ولا ينافي ذلك رشده، لأنه قد

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الأطعمة، باب النفخ في الشعير، حديث رقم (٥٤١٠).

(٢) سبق تخريجه.

يخطئ المصيب، ويزيغ المستقيم يوماً ما، ففي الحديث: «**لا حلِيم إلّا ذُو عثرةٍ، ولا حكِيم إلّا ذُو تجرِبةٍ**»[1]، انتهى.

قلت: وهو مبني على أن «ال» في الخلفاء الراشدين المهديين للاستغراق الجنسي، وهو ممنوع، لجواز أن تكون للعهد الذهني بالإصطلاح النحوي، على أنه سلف أن الخلافة أخص من الإمامة، فمن بعد الخمسة السابقين: أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، والحسن، **أمراء وملوك لا خلفاء بالمعنى السابق**، بيانه إذا عرفت، هذا فإطلاق «المتن» كإطلاق الحديث، وإطلاق ابن أبي زيد قوله: **الأصحاب مطبقون على إنكار البدع**، فما كان جوابنا عن إطلاق الحديث كان جواباً عن إطلاق غيره، والحديث جار على إطلاق اللغة، **إذ الكلام بحسب موارد استعمالها**:

- **إما عام أريد به عام، نحو**: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾.
- **أو خاص أريد به خاص، نحو**: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ [الأحزاب: ٣٧].
- **أو عام أريد به خاص، نحو**: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٢٣].
- **أو خاص أريد به عام، نحو**: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣].

أي: لا تؤذهما بشيء من أنواع الأذى.

وهاهنا قاعدة: وهي، كل حكم أجازه الشارع، أو منعه، أو أمكن رده إلى أحدهما، فهو واضح، فإن أجازه مرة ومنعه أخرى، فالثاني ناسخ للأول، **وإن** لم يرد عنه إجازته ولا منعه ولا أمكن رده إليهما بوجه، ففيه: الخلاف قبل ورود الشرع، والأصح **أن** لا حكم، فلا تكليف فيه بشيء. **وقيل**: يرجع فيه إلى المصلحة والسياسة، فما وافقهما منه أخذ به، وما لا ترك، **كذا قاله بعض المتأخرين**، ولا يشك في حسنه.

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب البر والصلة، باب ما جاء في التجاري، حديث رقم (٢٠٣٣) وقال: حديث حسن غريب.

وَكُلُّ هَدْيٍ لِلنَّبي قَـدْ رَجَح   فَما أُبِيحَ افعَل وَدَع مَا لَـم يُبَح

إذا تقرر هذا، عرفت أن قول القرافي: فالبدعة إذا عرضت تعرض على قواعد الشرع وأدلته، فأي شيء تناولها من الأدلة والقواعد ألحقت به، من إيجاب أو تحريم أو غيرهما، وإن نظر إليها من حيث الجملة بالنظر إلى كونها بدعة مع قطع النظر عما يتقاضاها كرهت، فإن الخير كله في الاتباع، والشر كله في الابتداع صحيح.

* **لطيفة**: قال **أبو العباس الأبياني** من أهل الأندلس: ثلاث لو كتبن بي ظفر لوسعتهن، وفيهن خير الدنيا والآخرة:

- **اتبع ولا تبتدع.**
- **اتضع ولا ترتفع.**
- **من ورع لا يتسع.**

(**وكل هدى**)، أي طريق وسنة منسوبة (**للنبي**) محمد ﷺ لم ينسخ، (**قد**)، هي للتحقيق، (**رجح**) من حيث نسبته إليه على ما لم ينسب إليه من أقوال وأفعال واعتقادات.

ولذا كان بعضهم يقول: السنة الضعيفة أحب إليّ من عقول الرجال.

ودخل في هذه «**الكلية**»:

- **ما كان هدياً له مختصاً به ﷺ.**
- **وما كان مشتركاً بينه عليه الصلاة والسلام وبين أمته.**

والمنسوخ: لا يجوز اتباعه عليه الصلاة والسلام فيه، كتزوج ما زاد على أربع، وحكمه لنفسه، ولذا عقبها بقوله:

(**فما**)، أي فكل هدي بلغك عنه ﷺ، وكنت مجتهداً أو أداك اجتهادك إلى الأخذ به أو مقلداً، وذهب إمامك إلى الأخذ به، وكان ذلك الهدي مما (**أبيح**)، أي أحل لغيره عليه الصلاة والسلام، بأن لم يدل دليل على اختصاصه به عليه الصلاة والسلام، ولم ينه عنه، فلا حرج عليك في ارتكابه، واجباً كان أو مندوباً أو مباحاً، مستوي الطرفين.

فالمراد بـ«أبيح» لم ينه عنه، أي فكل ما لم ينه عنه نهى تحريم أو كراهة: **(افعلـ)**ـه، **(ودع)** أمراً ميت ماضيه، معناه: اترك فعل كل **(ما لم يبح)** كل فعله إباحة مستوية الطرفين، بأن كان منسوخاً أو مختصاً به عليه الصلاة والسلام، أو منهياً عنه نهي تحريم أو كراهة، إذ العمل بكل هذه لا يجوز.

وتصدق هذه القاعدة أيضاً بـ«**المجمل**» و«**المأول**» قبل بيان المراد منهما، ولا تصدق بـ«العام» و«المطلق» قبل ورود «المخصص» و«المقيد» لصحة بل وجوب العمل بهما حتى يرد المخصص أو المقيد، إذ الأصل عدمهما.

- **فمن هديه ﷺ:**

معرفة الله سبحانه وتعالى، على ما مر، وكذا معرفة أنبيائه، ورسله، وكتبه، وملائكته، والنشر، والحشر، والجنة، والنار، وما قبلهما، وما فيهما، على ما مر.

ومن هديه ﷺ أيضاً، ما قدمنا إليه الإشارة بقولنا: وكن كما كان خيار الخلق.

ومن هديه أيضاً، طلبه معالي الأمور، وكراهة دنيئها، فقد قال عليه الصلاة والسلام: «**إنّ الله تعالى يُحِبُّ معالِي الأُمُورِ ويكرهُ سفاسِفها**»[1]، فعلى عالي المهمة المحافظة على الاتصاف بثمرة تلك المعرفة من استحضار تقريبه تعالى لعبده لهدايته إياه، وتبعيده له بإضلاله إياه، فيكون بين الخوف والرجاء، فيرتكب الأوامر، ويجتنب النواهي، فيقربه الله تعالى ويحبه حتى يكون سمعه وبصره ويده التي يبطش بها، ويتخذه وليا، إن سأله أعطاه، وإن استعاذ به أعاذه، والتجافي عن دنيئها الذي لا يبالي مرتكبه بما تدعوه إليه نفسه من المهلكات حتى يجهل فوق جهل الجاهلين، وينتظم في سلك المارقين، فيكون من الهالكين.

وبعد أن تبين لك هاتان الخصلتان، فاختر لنفسك صلاحاً أو فساداً، أو رضى من ربك، أو سخطاً منه، وقرباً منه، أو بعداً عنه، وسعادة منه، أو شقاوة ونعيماً منه لك، أو جحيماً.

---

(١) أخرجه الحاكم في مستدركه برقم (٧٢٤١)، والطبراني في معجمه الأوسط برقم (٢٩٤٠(، والكبير برقم (٢٨٩٤)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (٧٦٤٧).

ومن هديه ﷺ أيضاً، أن تزن ما يخطر لك، ويلقى في قلبك من الهواجس بميزان الشرع، فإنك حينئذ لا تجده يخرج عن أحوال ثلاثة: الأمر، والنهي، والشك فيه يلتحق بأيهما:

- فإن وجدته من الأول، فرحماني، فأوقعه مجاهداً نفسك على الإخلاص حتى لا توقعه على صفة منهي عنها، ولا يضرك بعد هذه المجاهدة وقوعه على تلك الصفة، فإن أبت الأمارة إلا إيقاعه عليها، وقهرتك، فاستغفر وتب مما أوقعتك في اقتحامه، واحتياج استغفارنا لخلوه عن الإخلاص لغفلة القلوب إلى استغفار لا يوجب لنا ترك الاستغفار المأمور به، حتى يكون الصمت خيراً منه، بل نأتي به وإن احتاج إلى الاستغفار، لعل القلب يألفه كما ألفه اللسان، إذ الغالب تطابقهما على ما أشار إليه بعض العارفين، لقوله في جواب من سأله: أيعمل الشخص مع خوف العجب أو يترك حذراً منه، اعمل وإن خفت العجب مستغفراً.

- وإن وجدته في الثاني، فشيطاني، فإياك ثم إياك أن تفعله، فإن ملت لفعله ولم تفعله، فاستغفر الله من ميلك، وإن حدثتك الأمارة بفعله، أو همت به ولم تتكلم ولم تعمل، فعفو على ما مر لك بيانه في محله، فإن استعصت عليك الإمارة، وأبت إلا فعله لميلها بطبعها إلى الشهوات واللذات حتى لا تلوح لها شهوة إلا اتبعتها، فجاهدها مجاهدة من أراد بك الاغتيال، إذ هي أعدا أعدائك لإرادتها الهلاك الأبدي والعذاب السرمدي لاستدراجها إياك بمعونة شيطانها من معصية إلى أخرى حتى توقعك في الكفر وأنت لا تدري، فإن العاصي بريد الكفر، كما نطقت به الآثار، وصرحت به الأخبار، فإن فعلت ما غلبتك على فعله بعد المجاهدة، فتب فوراً، واقلع عنه، فإن لم تفعل لاستلذاذك به فتذكر هادم اللذات، ومنغص الشهوات، وفجأة الفوات، وهو الموت، فإنه ما ذكر في قليل من العمل إلا كثره، ولا كثير من الأمل إلا قلله، وإن لم تفعل لقنوطك من رحمة من وسعت رحمته كل شيء، فخف مقت ربك، وشدة عقابه، فإنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون، وأعرض على إمارتك بالسوء والفحشاء محاسن التوبة، وإن الله يقبل التوبة عن عباده، ويعفوا عن السيئات.

- وإن وجدته من الثالث، فلم تدر: أمأمور به أم منهي عنه؟ أمسك عن إتيانه حذراً من تفارقه منهي عنه، إذ القاعدة الشرعية تغليب النهي عند احتمال الأخف.

ومن هديه ﷺ أيضاً، أن تعتقد أن كل واقع في الوجود حتى هواجس النفس وخواطرها بقدرة الله تعالى وعلمه وإرادته وخلقه، **حتى كسبه العبد وإن كان له قدرة هي استطاعته للكسب غير صالحة للإبداع على ما تقدم إليك بيانه في محله.**

ومن هديه ﷺ أيضاً، أن تعلم أن الشيطان يأتي للإنسان بإطراح جانب الله تعالى في صورة الأسباب، أو بالكسل والتهاهن في صورة التوكل السابق بيانه، فتبحث إن كنت موفقاً عن هذين الأمرين الآتي بهما الشيطان في صورة غيرهما كيداً منه لعلك تسلم منهما غير معتقداً أن بحثك عنهما لوجب لك تجنبهما لذاته، بل بمعونة الله وتوفيقه، عالماً أنه لا يكون، وإن بحثت إلا ما يريد الله كونه منهما أو من غيرهما.

وجلب ما اشتملت عليه «**الكلية**» بتمامه مما يطول، ويعجز عن استقصاء جزئياته الفحول.

تتمة: قوله: «فما أبيح افعل... إلى آخره» فيه من المباحث البيانية، أنه من السرقات الشعرية، ولم ينبه عليه لاشتهار أنه من كلام **ابن مالك في ألفيته** اشتهاراً مغنياً عن البيان ـ كما يعرفه أرباب البيان.

خاتمة:

لما كانت المقامات ثلاثة:

- **مقام خواص الخواص.**
- **ومقام الخواص.**
- **ومقام العوام.**

أشار:

- **إلى الأول بقوله: «وكن كما كان خيار الخلق».**
- **وإلى الثاني بقوله: «وكل هدي للنبي قد رجح».**
- **وإلى الثالث بقوله: «فما أبيح افعل ودع ما لم يبح».**

فَتَابِـع الصَّالحَ مِـمَّن سَـلَفَا   وَجَانِـب البدعَةَ مِـمَّن خَلَفَا

وإذا عرفت هذا: (**فتابع**): فعل أمر، أيها المكلف الخائف على مهجتك من التلف في النار، الناظر لها بعين النصيحة، الراغب في خلاصها غداً من رذائل الفضيحة، من بايعه إذا اقتدى به، أي فاقتدِ والزم الفريق عدا من رذائل الفضيحة من بايعه إذا اقتدى به أئمة، فاقتدِ والزم الفريق (**الصالح**) أي طريقته وهديه ـ كما ورد به الأحاديث الصحيحة التي من جملتها ما قدمنا ذكره.

قال الزجاج، وصاحب «**المطالع**» و«غيرهما»: **الصالح**: هو القائم بحقوق الله تعالى، وحقوق العباد.

ولما كان «الصالح» من السلف: أشد محافظة على ذلك، وأتم قيامًا به من صالح غيرهم، قيده بقوله: (**ممن سلفا**) بألف الإطلاق، **لأن في اتباع السلف الصالح واقتفاء آثارهم في أقوالهم وأفعالهم وما استنبطوه باجتهادهم نجاة من الضلالة وخلاصاً من العمى والجهالة.**

وحيث أطلق «**السلف الصالح**» فالمراد به الصحابة والسلف المتقدم مطلقاً.

وسلف الرجل: آباؤه السابقون.

ويطلق «الصالح» على «النبي» و«الولي»:

قال الله تعالى: ﴿وَإِدْرِيسَ وَذَا ٱلْكِفْلِ كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّـٰبِرِينَ * وَأَدْخَلْنَـٰهُمْ فِى رَحْمَتِنَآ إِنَّهُم مِّنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٥ – ٨٦].

وقال تعالى في يحيى: ﴿وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: ٣٩].

وقال: ﴿مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّـٰلِحِينَ﴾ [النساء: ٦٩].

(**وجانب**) فعل أمر، أي مل واترك (**البدعة**)، أي ارتكابها، وهي «**المذمومة**» كما ينصرف إليه اسمها عند الإطلاق على ما مر لك بيانه آنفاً.

ثم وصف «**البدعة المأمور بمجانبتها**» صفة غالبة بأنها الصادرة (**ممن**) أي من الفريق

الذي (**خلفا**) بألف الإطلاق، أي جاء بعد السلف، لكن بالنظر إلى غير أجِّلاء الصحابة وعظمائهم، وأهل الفقه منهم، ولا ينافيه قوله عليه الصلاة والسلام: «**أصحابِي كالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقتديتُمُ اهتديتُم**»[(١)]، لأنه محمول على العلماء منهم، كما أوضحته بـ «**تعليق الفرائد على شرح العقائد**»، ويمكن أن تكون مخصصة، لكن بالنظر إلى عظمائهم، وفقهائهم.

وبالجملة، فالبدعة المذمومة مطلوب اجتنابها كائنة ما كانت، صادرة عمن صدرت، إذ لا يكمل قول الإيمان إلا بالعمل، ولا يكمل قول، ولا عمل، إلا بالنية، ولا يكمل قول، ولا عمل، ولا نية، إلا بموافقة السنة، لقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧]، ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠].

«**عليكُم بِسُنَّتِي وسُنَّةِ الخُلفاءِ الرّاشِدِين المهدِيِّين من بعدي، عضُّوا عليها بِالنّواجِذِ**»[(٢)].

وموافقة السنة ما دل عليه الكتاب، والحديث، وإجماع السلف، أو أضيف إلى واحد منها، وما خرج عن هذا، فهو بدعة مذمومة، وإن اعتقدت قربته، وصحت فيه نيته.

* **خاتمة:** مما يناسب هذا المبحث: بيان ما يباح في عشرة الناس من المكارمة، وما ينهى عنه منها.

قال الشهاب القرافي في «قواعده»: اعلم أن الذي يباح من إكرام الناس قسمان:

القسم الأول: ما وردت به نصوص الشريعة من إفشاء السلام، وإطعام الطعام، وتشميت العاطس، والمصافحة عند اللقاء، والاستئذان عند الدخول، وأن لا يجلس على تكرمة أحد في فراشه إلا بإذنه، ولا يؤم في منزله إلا بإذنه، ونحو ذلك مما هو مبسوط في محله من الفقه والحديث.

القسم الثاني: ما لم يرد في النصوص، ولا كان في السلف، لأنه لم تكن أسباب اعتباره موجودة حينئذ، وتجددت في عصرنا، فيتعين فعله لتجدد أسبابه، لا لأنه شرع مستأنف، بل علم من القواعد الشرعية.

---

(١) ذكره ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله برقم (١٧٥٧) وقال: هذا الكلامُ لا يصِحُّ عنِ النَّبي ﷺ.
(٢) سبق تخريجه.

إن هذه الأسباب لو وجدت في زمن الصحابة رضي الله تعالى عنهم، لكانت هذه المسببات من فعلهم وصنيعهم، وتأخر الحكم لتأخر سببه، ووقوعه عند وقوع سببه، لا يقتضي تجديد شرع، ولا عدمه، كما لو أنزل الله عز وجل حكماً في اللواط من رجم، أو غيره من العقوبات، فلم يوجد اللواط في زمن الصحابة رضوان الله عليهم، ووجد في زماننا اللواط، فرتبنا عليه تلك العقوبة، لم نكن مجددين لشرع، بل متبعين لما تقرر في الشرع، ولا فرق بين أن نعلم ذلك بنص، أو بقواعد الشرع، وهذا القسم هو ما في زماننا من القيام للداخل من الأعيان، وإحناء الرأس له، إن عظم قدره جد، أو المخاطبة بجمال الدين، ونور الدين، وغير ذلك من النعوت والأعراض عن الأسماء، والكنى، والمكاتبات بالنعوت أيضاً، كل أحد على قدره، وتسطير اسم الإنسان بالمملوك، ونحوه من الألفاظ، والتعبير عن المكتوب إليه بالمجلس العالي، والسامي، والجناب، ونحو ذلك من الأوصاف العرفية، والمكاتبات العادية، ومن ذلك ترتيب الناس في المجالس، والمبالغة في ذلك، وأنواع من المخاطبات للملوك، والوزراء، وأولي الرفعة من الولاة، والعظماء، فهذا كله من الأمور العادية، لم يكن في السلف، ونحن اليوم نفعله في المكارمات، والمدارات، وهو جائز مأمور به مع كونه بدعة.

ولقد حضرت يوماً عند **الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى**، وكان من أعيان العلماء، وأولي الجد في الدين والثبات على الكتاب والسنة، غير مكترث بالملوك فضلاً عن غيرهم، لا تأخذه في الله لومة لائم، فقدمت إليه فتيا فيها:

ما تقول أئمة الدين ـ وفقهم الله تعالى، في القيام الذي أحدثه أهل زماننا، مع أنه لم يكن في السلف، هل يجوز، أو لا يجوز ويحرم؟

فكتب رضي الله تعالى عنه في الفتيا: **قال رسول الله ﷺ : «لا تباغضُوا، ولا تحاسدُوا، ولا تدابرُوا، وكُونُوا عِباد الله إخوانًا»[1] وترك القيام في هذا الوقت يفضي للمقاطعة والمدابرة، فلو قيل بوجوبه ما كان بعيداً،**

(١) سبق تخريجه.

هذا نص ما كتب من غير زيادة ولا نقصان، فقرأتها بعد كتابتها فوجدتها هكذا، وهو معنى قول عمر بن عبد العزيز رضي الله تعالى عنه: تحدث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور، أي يحدثون أسباباً بمقتضى الشرع فيها أمور لم تكن قبل ذلك لأجل عدم مسببها قبل ذلك، لا لأنها شرع متجدد، كذلك ها هنا، فعلى هذا القانون يجري هذا القسم، بشرط أن لا يبيح محرماً، ولا نترك واجباً، فلو كان الملك لا يرضى منا إلا بشرب الخمر أو غيره من المعاصي لم يحل لنا أن نواده، وكذلك غيره من الناس، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإنما هذه أمور لولا هذه الأسباب المتجددة كانت مكروهة من غير تحريم، فلما تجددت هذه الأسباب صار تركها يوجب المقاطعة المحرمة، فذم المحرم، والتزم دفعه، واحسم مادته، وإن وقع المكروه.

هذا هو قاعدة الشرع في زمن الصحابة رضوان الله عليهم وغيرهم.

وإنما هذا التعارض مما وقع الآن في زماننا، فاختص الحكم به، وما خرج عن هذين القسمين:

- إما محرم، فلا تجوز الموادة به.

- أو مكروه، لم يحصل فيه تعارض بينه وبين محرم لم ينه عنه نهي تنزيه إذا فعل تعظيماً لمن لا يحبه، لأنه يشبه فعل الجبابرة، ويوقع الفساق في قلب الذي يقام له، ومباح إذا فعل إجلالاً لمن لا يريده، ومندوب للقادم من السفر فرحاً بقدومه ليسلم عليه أو يشكر إحسانه، أو القادم المصاب ليعزيه بمصيبته.

وبهذا يجمع:

- بين قوله عليه الصلاة والسلام «من أحب أن يمثُل له الناس الرِّجالُ قِياماً، فليتبوّأ مقعده مِن النّارِ»[(١)].

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب الرجل يقوم للرجل يعظمه بذلك، حديث رقم (٥٢٢٩)، والإمام أحمد في مسنده برقم (١٦٨٣٠).

- وبين قيامه عليه الصلاة والسلام لعكرمة بن أبي جهل لـما قدم من اليمـن فرحاً بقدومه، وقيام طلحة بن عبيد الله لكعب بن مالك ليهنيه بتوبة الله عز وجل عليه بحضرته عليه الصلاة والسلام، ولم ينكر رسول الله ﷺ ذلك عليه، فكان كعب يقول: لا أنساها لطلحة.

وكان عليه الصلاة والسلام يكره أن يقام له[1]، فكانوا لما رأوه لم يقوموا له إجلالًا، لكراهيته لذلك.

وإذا قام إلى بيته لم يزالوا قياماً حتى يدخل بيته ﷺ لما يلزمهم من تعظيمه قبل علمهم بكراهته ذلك.

وقال عليه الصلاة والسلام للأنصار: «**قُومُوا لِسَيِّدِكُم**»[2]:

قيل: تعظيماً له، وهو لا يحب ذلك.

وقيل: ليعينوه على النزول عن الدابة.

قلت: والنهي الوارد عن محبة القيام ينبغي أن يحمل على من يريد ذلك تجبراً، أما من أراده لدفع الضرر عن نفسه، والنقيصة به، فلا ينبغي أن ينهى عنه، لأن محبة دفع الأسباب المؤلمة مأذون فيها بخلاف التكبر، ومن أحب ذلك تجبراً أيضاً لا ينهى عن المحبة والميل لذلك الطبيعي، بل لما يترتب عليه من أذية الناس إذا لم يقوموا، ومؤاخذتهم عليه، فإن الأمور الجبلية لا ينهى عنها، فتأمل ذلك، فقد ظهر الفرق بين المشروع من الموادة وغير المشروع.

وهنا مسائل:

المسألة الأولى: «المصافحة»:

وفي الحديث قال رسول الله ﷺ: «**إذا تلاقا الرجلان فتصافحا تحاتت ذنوبهما وكان أقربهما إلي أكثرهما بشراً**»[3]، فدل الحديث على شروعية «**المصافحة عند اللقـاء**»، وهو يقتضي

(١) هل يوجد هنا نقص في العبارة.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه أبو داود من حديث البراء بن عازب بنحوه، كتاب الزهد، باب في المصافحة، حديث رقم (٥٢١١).

أن ما يفعله أهل الزمان من المصافحة عند القيام من الصلاة بدعة غير مشروعة، وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام ينهى عنه وينكره على فاعله: ويقول إنما شرعت المصافحة عند اللقاء، أما من هو جالس مع الإنسان فلا يصافحه.

ورأيت **بعض الفقهاء** يقول: روى في مصافحة من هو جالس معك حديث، وما أعلم صحة قوله، ولا صحة الحديث.

قال صاحب «**المقدمات**» الشيخ **أبو الوليد بن رشد**: «المصافحة مستحبة»، وعن مالك كراهة المصافحة، والأول هو المشهور.

وحجة الكراهة: قوله عز وجل حكاية عن الملائكة لما دخلوا على إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿قَالُوا۟ سَلَٰمًاۖ قَالَ سَلَٰمٌۖ﴾ [هود: ٦٩]، **قال مالك**: ولم يذكر المصافحة، ولأن السلام ينتهي فيه إلى البركات، ولا يزاد فيه قول ولا فعل.

وحجة المشهور: ما في الموطأ قال عليه الصلاة والسلام: «**تصافحُوا يذهبِ الغِلُّ، وتهادوا تحابُّوا، وتذهبِ الشّحناءُ**»[1].

المسألة الثانية: «المعانقة»:

كرهها **مالك** لأنها لم ترو عنه عليه الصلاة والسلام إلا مع جعفر، ولم يصحبها العمل من الصحابة بعده.

قال الشيخ **أبو الوليد** في كتاب «**البيان**»: ولأن النفوس تنفر عنها، لأنها لا تكون إلا لوداع من فرط ألم الشوق، أو مع الأهل.

ودخل **سفيان بن عيينة** على **مالك** رضي الله تعالى عنه فصافحه **مالك، وقال**: لو لا أن المعانقة بدعة لعانقتك.

فقال سفيان: عانق من هو خير مني ومنك: النبي ﷺ عانق جعفراً حين قدم من الحبشة.

---

(١) أخرجه برقم (١٦).

قال مالك: ذلك خاص بجعفر.

قال سفيان: بل عام، ما يخص جعفر يخصنا، وما يعم جعفراً يعمنا، إذا كنا صالحين، أفتأذن لي أن أحدث في مجلسك.

قال: نعم يا أبا محمد.

قال: حدثني عبد الله بن طاووس عن عبد الله، عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: لما قدم جعفر بن أبي طالب من أرض الحبشة اعتنقه النبي ﷺ وقبل بين عيينه، وقال جعفر: أشبه الناس بنا خلقاً وخلقاً يا جعفر ما أعجب ما رأيت بأرض الحبشة، قال يا رسول الله: بينما أن أمشي في بعض أزقتها إذا سوداء على رأسها مكتل فيه يركض منها رجل على دابته، فدفع مكتلها وانتشر برها، فأقبلت تجمعه من التراب، وهي تقول: ويل للظالم من ديان يوم القيامة، ويل للظالم من المظلوم يوم القيامة، ويل للظالم إذا وضع الكرسي للفصل بين الناس يوم القيامة، فقال النبي ﷺ: **لا يُقدّس الله أُمّةً لا تأخُذُ لضعيفها مِن قويّها حقّهُ غير مُتعتعٍ**[1].

ثم قال سفيان: قد قدمت لأصلي في مسجد رسول الله ﷺ وأبشرك برؤيا رأيتها.

فقال: نامت عينك خيراً إن شاء الله تعالى.

فقال سفيان: رأيت كأن قبر رسول ﷺ انشق فأقبل الناس يهرعون من كل جانب والنبي ﷺ يرد بأحسن رد.

قال سفيان: كأني بك يا مالك والله أعرفك في منامي كما أعرفك في يقظتي، فسلمت عليه، فرد عليك السلام، ثم رمى في حجرك بخاتم نزعه من إصبعه، فاتق الله فيما أعطاك عليه الصلاة والسلام.

فبكا مالك بكاء شديداً.

فقال سفيان: السلام عليكم.

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الأوسط برقم (٦٥٥٩)، والحاكم في مستدركه برقم (٤٢٤٩)، والبيهقي في شعب الإيمان برقم (٧١٤٢)، والحديث من رواية حابر بن عبد الله رضي الله عنه.

فقال له مالك: أنت خارج الساعة.

قال: نعم، فودعه مالك، وخرج رحمهما الله تعالى.

فيؤخذ من مجموع هذه النقول أن «**المعانقة**» وردت بها السنة وأن سفيان كان يعتقد عموم مشروعيتها وأن مالكاً كان يكرهها.

المسألة الثالثة: «تقبيل اليد»:

قال **مالك**: إذا قدم الرجل من سفره فلا بأس أن تقبله ابنته وأخته، ولا بأس أن يقبل خد ابنته وكره أن تقبله خَتَنَتُه ومُعتَقَتهُ وإن كانت مُتَجَالَّةً، ولا بأس أن يقبل رأس ابنه ولا يقبل، ولا بأس أن يقبل خد أبيه أو عمه، لأنه لم يكن من فعل الماضين.

قال صاحب «**البيان**»: سألت اليهود رسول الله ﷺ عن تسع آيات بينات الواردة في القرآن فقال لهم ﷺ: «لا تُشرِكُوا بِالله شيئًا، ولا تسرِقُوا، ولا تزنُوا، ولا تقتُلُوا النّفس الّتِي حرّم الله إلّا بِالحقِّ، ولا تمشُوا بِبرِيءٍ إلى ذِي سُلطانٍ لِيقتُلهُ، ولا تسحرُوا، ولا تأكُلُوا الرِّبا، ولا تقذِفُوا مُحصنةً، ولا تُولُّوا الفِرار يوم الزّحفِ، وعليكُم أيها خاصّةً اليهُود أن لا تعتدُوا في السّبتِ»، فقاموا: فقبّلُوا يديهِ ورِجليهِ. فقالا: نشهدُ أنّك نبِيٌّ. قال: «فما يمنعُكُم أن تتّبِعُونِي»؟ وقالُوا: إنّ داوُد دعا ربّهُ أن لا يزال مِن ذُرِّيّتِهِ نبِيٌّ، وإنّا نخافُ إن تبِعناك أن تقتُلنا اليهُودُ»[1] قال الترمذي حديث صحيح.

فتقبيل اليهود ليديه ورجليه عليه الصلاة والسلام، ولم ينكره، دليل على مشروعيته.

وكان عبد الله بن عمر إذا قدم من سفره قبل سالماً، وقال: شيخ يقبل شيخاً، إن هذا جائز على هذا الوجه لا على وجه مكروه.

وقدم زيد بن حارثة المدينة ورسول الله ﷺ في بيت عائشة، فأتاه، فقرع الباب، فقام إليه رسول الله ﷺ عرياناً يجر ثوبه، قالت عائشة رضي الله تعالى عنها: «**والله ما رأيتُـهُ عُريانًا**

(١) أخرجه في أبواب الاستئذان والآداب، باب ما جاء في قبلة اليد والرجل، حديث رقم (٢٧٣٣).

قبلهُ ولا بعدهُ، فاعتنقهُ وقبّلهُ»[1] قال الترمذي حديث حسن غريب.

وقبل رسول الله ﷺ جعفراً حين قدم من الحبشة.

قال: وأما **القبلة في الفم من الرجل للرجل،** فلا رخصة فيها بوجه.

قلت: بلغني عن **بعض العلماء** أنهم كانوا يجتنبون تقبيل **أولادهم في أفواههم ويقبلونهم في أعناقهم** محتجين بأن الله عز وجل حرم الاستمتاع بذوي المحارم، والاستمتاع هو أن يجد لذة بالقبلة، فمن كان يجد لذة بها امتنع ذلك في حقه، ومن كان يستوي عنده الخد والفم والرأس والعنق وجميع الجسد عنده سواء، وإنما يفعل ذلك على وجه الجبر والحنان، فهذا هو المباح، وأما غير ذلك، فممنوع.

قلت: وهذا **كلام صحيح لا مرية فيه،** ولقد رأيت بعض الناس يجد من اللذة بتقبيل ولده في خده وفمه ما يجده كثير من الناس في تقبيل امرأته، ويعتقد أن ذلك بر بالولد، **وليس كذلك،** بل هو بعض أربه، وينشرح لذلك، ويفرح قلبه، ويجدون اللذة أمراً كبيراً.

قال: ومن المنكرات، أن «**يعمد الإنسان لأخته الجميلة أو بنته الجميلة التي يتمنى أن تكون له زوجة مثلها في مثل خدها أو شعرها فيقبل خدها أو شعرها، وهو يعجبه ذلك، ويعتقد أن الله عز وجل إنما حرم عليه قبلة الأجانب**»، وليس كذلك، بل الاستمتاع بذوات المحارم أشد تحريماً، كالزنا بهن أقبح بالزنا بالأجنبيات، وما من أحد له طبع سليم ويرى جمالاً فائقاً إلا ويميل إليه طبعه، وقد يزغه عقله وشرعه، ورأيت الناس عندهم مساحمة كثيرة في ذلك.

وقول مالك: أنه لا بأس للرجل أن يقبل خد ابنته، محمول على ما إذا كان هذا وغيره عنده سواء، إما متى حصل الفرق في النفس صار استمتاعاً حراماً لها، والإنسان يطالع قلبه، ويحكمه في ذلك.

---

(١) أخرجه في أبواب الاستئذان والآداب، باب ما جاء في المعانقة والقبلة، حديث رقم (٢٧٣٢).

المسألة الرابعة: اختلف العلماء في قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ [النساء: ٨٦].

قال ابن عطية: في «**تفسيره**»: **قيل**: إن «أو» للتنويع لا للتخيير. **وقيل**: للتخيير، ومعناه: أن الإنسان مخير في أن يرد أحسن أو يقتصر على لفظ المبتدئ إن كان قد وقف دون البركات، وإلا بطل التخيير لتعيين المساواة. **وقيل**: لابد من الانتهاء إلى لفظ البركات مطلقاً، وحينئذ يتعين لتنويع الرد إلى المثل إن كان المبتدئ انتهى للبركات وإلى أحسن إن كان المبتدئ اقتصر دون البركات، فهذا معنى التخيير والتنويع.

وينبني على ذلك: **هل الانتهاء إلى لفظ مأمور به مطلقاً أو في صورة واحدة وهي إذا انتهى المبتدئ إلى لفظ البركات فقط انتهى؟**

كلام القرافي بلفظه، والذي قال النووي: إن قيام الغلمان واتباع على رأس متبوعهم الجالس لغير حاجة منهي عنه، وأما القيام للداخل إذا كان من أهل الفضل والخير فليس من هذا، بل هو جائز قد جاءت به أحاديث، وأطبق عليه السلف والخلف، **وقد جمعت دلائله، وما يرد عليه في «جزء»**.

وقال في تقديم الأفضل فالأفضل للإمامة: ولا يختص هذا التقديم بالصلاة، بل السنة أن يقدم أهل الفضل في كل مجمع إلى الإمام، وكبير المجالس كمجالس العلم، والقضاء، والذكر، والمشاورة، ومواقف القتال، وإمامة الصلاة، والتدريس، والإفتاء، واستماع الحديث، ونحوها، ويكون الناس فيها على مراتبهم في العلم والدين والعقل والشرف والسن، والكفاية في ذلك الباب والأحاديث الصحيحة متعاضدة على ذلك، والله أعلم.

وها هنا فائدة: وهو أنه ورد في الصحيح:

- «أنه لا تُقتلُ نفسٌ ظُلمًا، إلّا كان على ابنِ آدم الأوّلِ كِفلٌ مِنها»[(١)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، حديث رقم (٣٣٣٥)، ومسلم في كتاب القسامة، باب بيان إثم من سن القتل، حديث رقم (١٦٧٧).

- «من سنّ في الإسلامِ سُنّةً حسنةً، فلهُ أجرُها، وأجرُ من عمِل بها بعدهُ، مِن غيرِ أن ينقُص مِن أُجُورِهِم شيءٌ، ومن سنّ في الإسلامِ سُنّةً سيِّئةً، كان عليهِ وِزرُها ووِزرُ من عمِل بها مِن بعدِهِ، مِن غيرِ أن ينقُص مِن أوزارِهِم شيءٌ»[1].

- «من دلّ على خيرٍ فلهُ مِثلُ أجرِ فاعِلِهِ»[2] الحديث.

قال العلماء: هذه الأحاديث من قواعد الإسلام، وهو أن **كل من ابتدع شيئاً من الشر** كان عليه مثل وزر كل من اقتدى به في ذلك، فعمل مثل عمله إلى يوم القيامة، **وكل من ابتدع شيئاً من الخير** كان له مثل أجر كل من يعمل به إلى يوم القيامة، لكن بعض المتأخرين قيد لحوق الإثم للأول بما إذا عمل من بعده عالماً به متبعاً له، وإلا فليس على الأول مثل وزر عمل الثاني، نعم يكون الثاني مخترعاً فعله مثل وزر من يقتدي به.

قال: وهذا ما لم يتب الأول من ذلك، وإلا فلا لحوق، تمسكاً بقصة آدم.

ونقل عن **شيخه أبي عبد الله بن عرفة** لحوقه للأول، وإن تاب، لأن توبته إنما هي مما ارتكبه ولا تصح مما تعلق بالغير وسرى له بواسطته.

قال: ولا يخفي ما فيه، فأنه ترد عليه قصة آدم إلا أن يقول أنها خرجت بالإجماع.

قلت: الكلام مفروض فيمن خالف مخالفة يلحقه الإثم بسببها، وليست قصة آدم كذلك، لأنها بتأويل ـ كما مر إيضاحه، فلا ترد عليه، فلا يحتاج لدعوى خروجها.

نعم، لا يبعد أن يقال في جانب سن البدعة الحسنة مثل ما قيل في جانب سن البدعة السيئة، فتأمل.

(هذا) المذكور على ما عرفت، إن كان المحذوف الخبر، أو الأمر هذا لكان المحذوف

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار، حديث رقم (١٠١٧).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الإمارة، باب فضل إعانة الغازي في سبيل الله بمركوب وغيره، وخلافته في أهله بخير، حديث رقم (١٨٩٣).

المبتدأ، فهو اقتضاب قريب من التخلص، حيث اشتمل على الخروج من عرض إلى آخر مع مناسبة وملائمة، على حد قوله تعالى بعد ذكر جماعة من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام: ﴿هَٰذَا ذِكْرٌ ۚ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ﴾ [ص: ٤٩] بإثبات المبتدأ والخبر جميعاً والواو في قوله: (و) أنا (أرجو)، أي آمل من الرجاء، وهو أمل الخير الحال: (الله)، مفعول الرجاء على حذف مضاف، أي من جوده وكرمه وإحسانه ولطفه ومعونته، (في) التخلق والاتصاف بـ(الإخلاص)، وهو قصد وجه الله تعالى خاصة بالعبادة: قولاً كانت أو عملاً، ظاهرة كانت أو خيفة، قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥].

والأحاديث كالآيات فيه كثيرة، وهو واجب على كل مكلف في جميع أعمال البر والطاعات والقرب.

وفي مسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنّ الله لا ينظُرُ إلى أجسادِكُم، ولا إلى صُورِكُم، ولكِن ينظُرُ إلى قُلُوبِكُم**»(١).

وفي الصحيحين عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «انطلق ثلاثةُ رهطٍ مِمّن كان قبلكُم حتّى أووا المبيت إلى غارٍ، فدخلُوهُ فانحدرت صخرةٌ مِن الجبلِ، فسدّت عليهِمُ الغار، فقالُوا: إنّهُ لا يُنجِيكُم مِن هذِهِ الصّخرةِ إلّا أن تدعُوا الله بِصالِحِ أعمالِكُم، فقال رجُلٌ مِنهُم: اللهمّ كان لِي أبوانِ شيخانِ كبِيرانِ، وكُنتُ لا أغبِقُ قبلهُما أهلًا، ولا مالًا فنأى بِي في طلبِ شيءٍ يومًا، فلم أُرِح عليهِما حتّى ناما، فحلبتُ لهُما غبُوقهُما، فوجدتُهُما نائِمينِ وكرِهتُ أن أغبِق قبلهُما أهلًا أو مالًا، فلبِثتُ والقدحُ على يديّ، أنتظِرُ استِيقاظهُما حتّى برق الفجرُ، والصبية يتضاغون عند قدميّ فاستيقظا، فشرِبا غبُوقهُما، اللهمّ إن كُنتُ فعلتُ ذلِك ابتِغاء وجهِك، ففرِّج عنّا ما نحنُ فيهِ مِن هذِهِ الصّخرةِ،

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب البر والصلة والصدقة، باب تحريم ظلم المسلم، وخذله، واحتقاره ودمه، وعرضه، وماله، حديث رقم (٢٥٦٤).

فانفرجت شيئًا لا يستطِيعُون الخُرُوج»، قال النَّبيُّ ﷺ: «وقال الآخرُ: اللهمّ كانت لِي بِنتُ عمٍّ، كانت أحبّ النّاسِ إليّ»، وفي رواية: «كنت أحبها كأشد ما يحب الرجال النساء فأردتُها عن نفسِها، فامتنعت مِنِّي حتّى ألّمت بِها سنةٌ مِن السِّنِين، فجاءتنِي، فأعطيتُها عِشرِين ومِائة دِينارٍ على أن تُخلِّي بينِي وبين نفسِها، ففعلت حتّى إذا قدرتُ عليها»، وفي رواية: «قعدت بين رجليها، قالت: لا أُحِلُّ لك أن تفُضّ الخاتم إلّا بِحقِّهِ، فتحرّجتُ مِن الوُقُوعِ عليها، فانصرفتُ عنها وهِي أحبُّ النّاسِ إليّ، وتركتُ الذّهب الّذِي أعطيتُها، اللهمّ إن كُنتُ فعلتُ ابتِغاء وجهِك، فافرُج عنّا ما نحنُ فيهِ، فانفرجتِ الصّخرةُ غير أنّهُم لا يستطِيعُون الخُرُوج مِنها »، قال النّبِيُّ ﷺ: «وقال الثّالِثُ: اللهمّ إنِّي استأجرتُ أُجراء، فأعطيتُهُم أجرهُم غير رجُلٍ واحِدٍ ترك الّذِي لهُ وذهب، فثمّرتُ أجرهُ حتّى كثُرت مِنهُ الأموالُ، فجاءنِي بعد حِينٍ فقال: يا عبد الله أدِّ إليّ أجرِي، فقُلتُ لهُ: كُلُّ ما ترى مِن أجرِك مِن الإبِلِ والبقرِ والغنمِ والرّقِيقِ، فقال: يا عبد الله لا تستهزِئُ بِي، فقُلتُ: إنِّي لا أستهزِئُ بِك، فأخذهُ كُلّهُ، فاستاقهُ، فلم يترُك مِنهُ شيئًا، اللهمّ فإن كُنتُ فعلتُ ذلِك ابتِغاء وجهِك، فافرُج عنّا ما نحنُ فيهِ، فانفرجتِ الصّخرةُ، فخرجُوا يمشُون»[1] متفق عليه .

واعلم وفقك الله أن بعض الأكابر لما عرّف **«الإخلاص في الطاعة»** بأنه: **ترك الرياء فيها**، قال وهو سبب للخلاص من أهوال يوم القيامة، لما روى أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**من فارق الدُّنيا على الإخلاصِ للهِ وحدهُ، وعِبادتِهِ لا شرِيك لهُ، وأقامِ الصّلاةِ وآتى الزّكاةِ، فارقها والله عنهُ راضٍ**». رواه ابن ماجة[2] ـ وقال: صحيح على شرط الشيخين.

وعن ثوبان رضي الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**طُوبى لِلمُخلِصِين أُولئِك مصابِيحُ الهدى تتجلّى عنهُم كُلُّ فِتنةٍ ظلماء**» رواه البيهقي[3].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإجارة، باب من استأجر أجيرا فترك الأجير أجره، فعمل فيه المستأجر فزاد، أو من عمل في مال غيره، فاستفضل، حديث رقم (٢٢٧٢)، ومسلم في كتاب الرقاق، باب قصة أصحاب الغار الثلاثة والتوسل بصالح الأعمال، حديث رقم (٢٧٤٣).

(٢) أخرجه برقم (٧٠).

(٣) أخرجه في شعب الإيمان برقم (٦٤٤٨).

تتمة:

أتى بالمضارع إشارة لاستمرار «**تجدد الرجاء بتجدد الأزمنة**» عملاً بالحديث السابق، وأتى بـ«**الإخلاص معرفاً**» طلباً للكامل منه.

خاتمة:

قال **الغزالي**: إذا كان هناك قصد دنيوي ـ كمن سافر للحج والتجر، أو الجهاد والغنيمة، أو الهجرة والزواج:

- **فإن كان القصد الدنيوي هو الأغلب، لم يكن فيه أجر.**
- **وإن كان القصد الديني هو الأغلب، أجر بقدره.**
- **وإن تساويا، فتردد القصد بين الشيئين، فلا أجر.**

قال **ابن حجر العسقلاني**: وأما إذا نوى العبادة وخالطها شيء مما يغير الإخلاص، فقد نقل **أبـو جعفر بن جرير الطبري** عن **جمهـور السلف أن الاعتبار بالابتداء**: فإن كان في ابتدائه لله خالصاً لم يضره ما عرض له بعد ذلك من إعجاب وغيره، انتهى كلامهما.

والذي **رأيته لابن حجر الهيثمي** في شرح «**الشمائل**» ما صورته: و«**الرياء**»: **العمل لغرض مذموم** ـ كان يعمل ليراه الناس، و«**السمعة**»: **أن يعمل ليسمع الناس عنه بذلك فيكرموه بإحسان أو مدح أو يعظم جاهه به في قلوبهم**، وكل ذلك موجب للفسق، محبط لثواب العمل.

فإن عمل لا لذلك، كأن قصد بوضوئه التبرد مثلاً، فقال **ابن عبد السلام**: لا ثواب له أيضاً لقوله عليه الصلاة والسلام عن ربه تعالى في الحديث القدسي: «**أنا أغنى الشُّركاءِ عنِ الشِّركِ، من عمِل عملًا أشرك فيهِ غيرِي، وأنا مِنهُ برِيء وهُو للّذِي أشرك**»[1].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة بنحوه، كتاب الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله، حديث رقم (٢٩٨٥).

وقال **الغزالي**: إن غلب باعث الآخرة أثيب، وإلا فلا.

وبينت في **حاشية مناسك النووي الكبرى**: أن الذي دل عليه **كلام الشافعي والأصحاب** أنه حيث خلا عن قصد محرم أثيب بقدر قصده العبادة، انتهى.

فأنت:

- **تراه بت القول بإحباط الرياء والسمعة للثواب، ولم يعتبر ابتداء ولا غيره.**
- **وتراه أثبت الثواب مع قصد العبادة ولو قلت.**

وهو في الأول، مخالف لمذهبنا، كما يأتي بيانه، ومخالف لما قاله **ابن جرير**.

وفي الثاني، مخالف لما قاله **الغزالي** موافق لمذهبنا.

فإن **مالكاً** إنما كره أن يخرج للحج والتجر، وكراهة المقارنة لا تنافي الإثابة على أحد المتقارنين، وبه صرح أئمتنا في «الجهاد» قاصداً الأجر والغنيمة، والله أعلم.

وقوله: (**من الريا**) «من» فيه بمعنى «بدل» على حد قوله تعالى: ﴿أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْآخِرَةِ﴾ [التوبة: ٣٨].

والمعنى: أني أرجو الله تعالى في أن يخلقنا بالإخلاص له بدل الرياء.

وهو: **إيقاع القربة يقصد بها الناس.**

قاله **القرافي**: **قال**: فخرج بـ«القربة» غيرها، كالتجمل باللباس، ونحوه، فلا رياء فيه، وإرادة غير الناس بها، فلا رياء فيه، كحجة ليتجر، أو غزوه ليغنم، فلا تفسد قربته بذلك.

قال: وهو قسمان:

- **رياء إخلاص، كأن لا يفعله إلا للناس.**
- **ورياء شرك، كفعلها لله وللناس، وهو أخف.**

ويحرم إجماعاً، كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ * ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ * ٱلَّذِينَ هُمْ يُرَآءُونَ * وَيَمْنَعُونَ ٱلْمَاعُونَ﴾ [الماعون: ٤ - ٧].

ومتى شمل «**الرياء العبادة بطلت إجماعاً**» لقوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله: «**أنا أغنى الشُّركاءِ عنِ الشِّركِ، من عمِل عملًا أشرك فيهِ غيرِي، تركتهُ لِشريكِهِ**»[١] تركته لشريكي وإن شمل بعضها وتوقف آخرها على أولها، كالصلاة، ففي صحتها تردد، حكاه **المحاسبي** في «رعايته» والغزالي في «إحيائه».

وإن عرض قبل الشروع في العبادة أُمر بدفعه، وعملها؟

فإن تعذر ولصق الرياء بصدره:

- **فإن كانت مندوبة، تعين الترك لتقديم المحرم على المندوب.**
- **أو واجبه أمر مجاهدة النفس، إذ لا سبيل لترك الواجب.**

قال: **قال: وأغراض الرياء ثلاثة:**

- **استجلاب الخيور.**
- **ودفع الشرور.**
- **والتعظيم من الخلق.**

ومما يلتحق بالرياء:

- **ترك العمل خشية الرياء، إذ العبد مأمور بالطاعة.**
- **وترك المفسدات لا بترك العمل لأجلها.**

فقد سئل **مالك** عن المصلي لله يقع في نفسه محبة علم الناس به، وأن يكون في طريق المسجد.

قال: إن كان ذلك منه، فلا بأس.

قلت: كون العبد يحب أن يعظمه الناس عن العمل لهذا الغرض **الأول جبلي، والثاني كسبي**، وتحويل للطاعة عن موضعها.

---

(١) سبق تخريجه.

قال: و«التسميع» غير «الرياء»، وهو حرام أيضاً، **إذ هو أن يعمل العمل خالصاً لله تعالى ثم يخبر به الناس لغرض الرياء من التعظيم وغيره**، فهو بعد، فلا يفسد الطاعة اتفاقاً، و«الرياء» مقارن لها، والله أعلم.

تنبيه:

في شرح «**رسالة القشيري**» لشيخ الإسلام، **حقيقة الرياء**: التفات القلب في الطاعات إلى ثواب غير الله:

- فمن الناس من يفعله، ويدخل في عمله عليه، فهذا غاية الفساد.

- ومنهم من يدخل في عمله لله تعالى، ويعرض له في أثنائه ما يتزيد به، فيبطل عمله.

- ومنهم من ينفي ما خطر له من التزيد، ويبقى معزولاً باطلاع الناس عليه في عمله، فهذا مختلف فيه.

- ومنهم من يسكن لعمله وإن كان صحيحاً تاماً، ويستحسنه، وينسى منة ربه عليه.

- ومنهم من يلتفت في وقت عبادته لربه لحسن عمله وإن رآه منة من ربه من العجب، فهذان لا يبطلان عمله، وبهذا الاعتبار قيل: رياء العارفين أفضل من إخلاص المريدين، فإن إخلاص المريدين سلامتهم من أول رتب الرياء المحرم، ورياء العارفين التفاتهم إلى عملهم، ونظرهم إلى حسنه في حال عبادتهم.

قال في «**الرسالة**»: وقال الفضيل: ترك العمل لأجل الناس هو الرياء.

قال **شيخ الإسلام**: هذا إذا تركه ليثنوا عليه بالإخلاص، أما تركه للخوف من وقوعه في الرياء فليس برياء وإن كان تاركه مضيعاً له، بل حقه أن ينفي ذلك الخاطر، ويعمل.

قال في «**الرسالة**»: والعمل لأجل الناس هو الشرك.

فقال **شيخ الإسلام**: هذا إذا أشرك الناس مع الله في العمل، أما عمله لأجل الناس خاصة فهو رياء أو كفر، انتهى.

يعني: إن قصد به استجلاب ثوابهم، كان رياء، وإن كان لتعظيمه إياهم، وكونهم يستحقون عنده العبادة، كان كفراً، والله أعلم.

وفيه بعض مخالفة لما مرّ عن **الشافعية**، وبعض موافقه لما مر عن **القرافي**، ولا أظن ذلك يخفي عليك بعد الإحاطة بهذه النقول والحمد لله.

وهاهنا بحثان:

الأول: في الفرق بين «**المداهنة**» المحرمة وبين المداهنة التي لا تحرم بل قد تجب:

اعلم وفقك الله أن المداهنة مقابلة الناس مما يحبون من القول أو الفعل، ومنه قوله عز وجل: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ [القلم: ٩]، أي هم يودون لو أثنيت على عباداتهم وأحوالهم، ويقولون لك مثل ذلك، **فهذه مداهنة حرام**.

وكذلك كل من شكر ظالما على ظلمه، أو مبتدعاً على بدعته، أو مبطلاً على إبطاله وباطله، فهو مداهنة حرام، لأن ذلك وسيلة لتكثير ذلك الظلم والباطل من أهله.

وروي عن **أبي موسى** أنه كان يقول: إنا لنكشر في وجوه قوم، وإن قلوبنا لتلعنهم، يريد الظلمة والفسقة الذين يتقي شرهم، يبتسم في وجوههم ويشكرون بالكلمات المحقة، فإن ما من أحد إلا وفيه صفة تشكر، ولو كان أنجس الناس، فيقال له ذلك اتقاء لشره، **فهذا قد يكون مباحاً**.

وقد يكون واجباً، إن كان يتوصل القائل به لدفع مفسدة ظلم محرم، أو محرمات لا تندفع إلا بذلك القول، ويكون الحال يقتضي ذلك.

وقد يكون مندوبًا، إن كان وسيلة لمندوب، أو مندوبات.

وقد يكون مكروهاً، إن كان عن ضعف، لا لضرورة تتقاضاه، بل لخور في الطبع، أو يكون وسيلة للوقوع في مكروه؟.

فانقسمت «المداهنة» على هذه الأحكام الخمسة الشرعية.

فظهر حينئذ الفرق بين «**المداهنة المحرمة**» و«**غير المحرمة**»، وقد شاع بين الناس أن «المداهنة» كلها محرمة، وليس كذلك، بل الأمر كما تقدم تقريره.

تتمة:

الفرق بين «**المداهنة المحرمة عليه ﷺ**» و«بين المداراة المأمور بها عليه الصلاة والسلام»، على ما يشير إليه قوله عليه الصلاة والسلام: «**أمرت بمداراة الناس كما أمرت بالفرائض**»(١):

– **إن المداهنة ما مر.**

– **وأما المداراة، فهو بذل الدنيا لحفظ الدين، أو العرض، أو للجاه، والله أعلم.**

المبحث الثاني: في الفرق بين «**الخوف من غير الله عز وجل المحرم**»، وبين «**الخوف من غير الله عز وجل الذي لا يحرم**»، وتأويل:

قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [التوبة: ١٨].

وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ﴾ [المائدة: ٣].

وقوله تعالى: ﴿وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧].

ونحو ذلك من النصوص المانعة:

– **من خوف غير الله تعالى كما هو المستفيض على ألسنة الجمهور وهذه النصوص محمولة خوف غير الله تعالى المانع من فعل الواجب، أو ترك المحرم.**

– **أو خوف لم تجر العادة بأنه سبب للخوف، كمن يتطير بما لا يخاف منه عادة، كالعبور بين الغنم، يخاف أن لا تقضي حاجته بهذا السبب.**

فهذا كله خوف حرام.

---

(١) أخرجه ابن عدي في الكامل في الضعفاء (٢: ١٧٠)، وقال السيوطي في الدر المنثور (٢: ٣٥٨): «فيه متروك».

ومما ورد في هذا الباب، وهو قليل، أن لا يتفطن له قوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [العنكبوت: ١٠].

فمعنى هذا «التشبيه» في هذا المكان أقل من يحققه، وهو قد ورد في سياق الذم والإنكار، مع أن فتنة الناس مؤلمة، وعذاب الله تعالى مؤلم، ومن شبه مؤلماً بمؤلم كيف ينكر عليه هذا التشبيه، ومدرك الإنكار سر لطيف، وهو أن الله تعالى وضع عذابه حاثاً على طاعته وزاجراً عن معصيته فمن جعل أذية الناس له حاثة على طاعتهم في ارتكاب معصية الله تعالى، وزاجرة له عن طاعة الله تعالى، فقد سوى بين عذاب الله وفتنة الناس في الحث والزجر وشبه الفتنة بعذاب الله من هذا لوجه، **والتشبيه من هذا الوجه حرام قطعاً**، موجب للتحريم واستحقاق الذم الشرعي، فأنكر على فاعله ذلك وهو من باب «**خوف غير الله عز وجل المحرم**» وهو سر التشبيه ها هنا.

وقد يكون **الخوف من غير الله عز وجل ليس محرماً**، كالخوف من الأسود، والحيات، والعقارب، والظلمة.

وقد **يجب الخوف من غير الله تعالى** ـ كما أمرنا بالفرار من أرض الوباء، يعني أن أمرنا بعدم دخولها، والخوف منها على أجسامنا من الأمراض والأسقام، وفي الحديث: «**فِرّ مِن المجذُومِ فِرارك مِن الأسدِ**»[1]، فصون النفوس والأجساد والمنافع والأعضاء والأموال والأعراض عن الأسباب المفسدة واجب ـ كما مر، وعلى هذه **القواعد فَقِس يظهر** لك ما يحرم من الخوف من غير الله تعالى وما لا يحرم، وحيث تكون الخشية من الخلق محرمة، وحيث لا تكون، فاعلم ذلك والله أعلم.

لطيفتان:

الأولى: كان **بكاؤه** ﷺ **من جنس ضحكه، ليس** معه شهيق، ولا رفع صوت، كما لم يكن ضحكه بقهقهة، ولكن تدمع عيناه حتى تملآن، ويسمع لصدره أزيز كأزيز المرجل، يبكى

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٩٧٢٢).

رحمة على ميت، وخوفاً على أمته، وشفقة، ومن خشية الله تعالى، وعند سماع القرآن، وأحياناً في الصلاة.

وفي مسلم: «**والّذِي نفسُ مُحمّدٍ بِيدِهِ، لو رأيتُم ما رأيتُ لضحِكتُم قلِيلًا ولبكيتُم كثِيرًا» قالُوا: وما رأيت يا رسُول الله قال: «رأيتُ الجنّة والنّار»**[١]، فجمع الله تعالى له ﷺ بين **علم اليقين وعين اليقين** مع الخشية القلبية، واستحضاراً لعظمته الإلهية، ما لم يجتمع لغيره، ومن ثم صح عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «**وإنّ أتقاكُم وأعلمكُم بِالله أنا**»[٢].

الثانية: «**الخوف**» و«**الوجل**» و«**الرهبة**»، متقاربة:

فالأول: توقع العقوبة على مجاري الأنفاس، أو اضطراب القلب من ذكر المخوف.

والخشية: أخص منه، إذ هي حذف مقرون بمعرفة، ومن ثم قال تعالى: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ﴾ [فاطر: ٢٨].

وقيل: الخوف: حركة، **والخشية** سكون، ألا ترى أن من يرى عدواً له حاله تحرك للحرب منه وهي الخوف، وحالة استقرار، في محل لا يصل إليه، وهي الخشية.

والرهبة: الإمعان في الهرب من المكروه.

والوجل: خفقان القلب عند ذكر من يخاف سطوته.

والهيبة: خوف يقترن بتعظيم وإجلال وأكثر ما يكون مع «المحبة» و«المعرفة».

والإجلال: تعظيم مقترن بالحب.

و«**الخوف للعامة**»، و«**الخشية للعلماء العارفين**»، و«**الهيبة للمحبين**»، و«**الإجلال للمقربين**».

---

(١) أخرجه مسلم من حديث أنس في كتاب الصلاة، باب النهي عن سبق الإمام بركوع أو سجود ونحوه، حديث رقم (٤٢٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عائشة، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «أنا أعلمكم بالله». وأن المعرفة فعل القلب، حديث رقم (٢٠).

وعلى قدر العلم والمعرفة تكون الخشية، ومن ثم قال ﷺ: «**أنا أتقاكم لله وأشدكم لـه خشيـة**»[1].

قاله **بعض المحققين**: (**ثم**) أرجو فضل الله تعالى ورحمته (**في**) تسير (**الخلاص**)، أصله خلاصي، يعني كأن للشيطان شدة تسلط على غير المعصومين من النوع البشري، حتى أنه ليطعن المولود عند ولادته إظهاراً لتسلطه عليه، فنزل نفسه منزلة الواقع في حباله، ولذا سأل الله تعالى في الخلاص، (**من**) الوقوع في كيده الشيطان (**الرجيم**)، بمعنى المرجوم المطرود المبعد من رحمة الله تعالى، وهو إبليس وسائر أولاده وأعوانه.

فائدة:

إبليس اسم، أعجمي عند الأكثر، ولهذا منع من الصرف للعلمية والعجمة.

وقيل: اسم عربي مشتق من «أبلس» إذا يئس، أي اشتدت حاجته.

وكان اسمه: «عزرائيل». **وقيل**: الحارث. **وقيل**: الحكم.

وكنيته: أبو مرة. **وقيل**: أبو العمد. **وقيل**: أبو كردوس.

وحدُّه: شخص روحاني خلق من نار السموم.

وهو أبو الشياطين، كما أن آدم أبو الإنس، فالعداوة بين الثقلين لعداوة الأبوين، **قاله زكريا**. وفي قوله: وحده نظر، إذ هو جزيء معين.

(**ثم**) من الوقوع في تسويل (**نفسي**) الأمارة بالسوء، والفحشاء، وأما «**النفس اللوامة**» فلا تدعو إلا إلى خير، (**و**)من الوقوع في اتباع (**الهوى**) بالقصر، وهو نزوع النفس إلى محبوبها وميلها إلى مرغوبها الذي فيه هلاكها، وتقدم الكلام عليه مستوفى.

---

(١) أخرجه البخاري بنحوه في صحيحه من حديث عائشة، كتاب الأدب، باب من لم يواجه الناس بالعتاب، حديث رقم (٦١٠١)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب علمه ﷺ بالله تعالى وشدة خشيته، حديث رقم (٢٣٥٦).

فإن قلت: كان ينبغي أن يقدم طلب الخلاص من الشيطان على طلب الإخلاص، لتقدمه عليه بسببيته وخارجاً.

قلت: تقدمه على الإخلاص خارجاً ممنوع، إذ كل مولود يولد على الفطرة الإسلامية التي فطر الله الناس عليها، حتى يكون أبواه معينين للشيطان بقبولهما وسوسته على إغوائه، فكأنه سأل الله البقاء على الحالة الأصلية، ثم سأله النجاة من ما يعرض بعدها أيضاً.

وإن سلم، فلعله قدمه اهتماماً به، أو ليكون للتعرض لذكره مفيداً.

على أن «ثم» هنا ليست على بابها إلا في اللفظ خاصة، إذ المراد: طلب السلامة من كل هذه المذكورات، كما أنها ليست في نفسي لذلك، ولذا جاء مع الهوى بالواو، وتنبيهاً على ذلك، والله أعلم.

(ومن يمل)، أي وإن يمل محل زمن المكلفين **(لـ)**أحد هؤلاء الثلاثة التي هي مبدأ كل هلاك ومنشأ كل شر **(قد غوى)**، أي وقع في الشر، وفسد حاله، وخرج عن طريق الرشاد، ووقع في مهاوي الضلال، ومتالف الفساد، وحذف ألفاً من جواب الشرط في مثل هذه الضرورة جائز كما في قوله:

من يفعل الحسنات الله يشكرها ... والشر بالشر عند الله مثلان

أي: فالله يشكرها، وقد أفردت طرق مفاسد كل واحد من هذه الثلاثة بالتأليف، فلا نطول بجلبها.

تنبيه:

قال الحسن في قوله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ [البلد: ١١] هي والله عقبة شديدة مجاهدة الإنسان نفسه وهواه وعدوه والشيطان وأنشد بعضهم:

إنِّي بُلِيتُ بأربَعٍ يَرْمِينَني ... بالنَّبل قد نَصَبُوا عليَّ شِرَاكَا

إبلِيسُ والدُّنيا ونَفْسِي والهَوَى ... مِن أينَ أرْجُو بينَهُنَّ فكَاكَا

يا رَبُّ سَاعِدْني بعَفوٍ إنَّني ... أصبَحْتُ لا أرجو لهن سواكا

وأنشد بعضهم أيضاً

إني بُليتُ بأربع يرمينني ... بالنبل عن قوس لها توقير

إبليس والدنيا ونفس والهوى ... يا رب أنت على الخلاص قدير

فمن أطاع مولاه، وجاهد نفسه وهواه، وخالف شيطانه ودنياه، كانت الجنة نزله ومأواه، ومن تمادى في غيه وعصيانه، وأرخى في الدنيا زمام طغيانه، ووافق نفسه في هواه ومناه ولذاته وشيطانه في جميع كانت النار أولى به قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ * وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا * فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ * وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ * فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾[النازعات: ٣٧ - ٤١]، ومعنى ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ﴾ [البلد: ١١]، عند غيره أي لم يقتحم العقبة فينجوا وهذا خبر أي أنه لم يفعل والعرب تقول لا أفعل بمعنى لم يفعل قال زهير [من الطويل]:

وكانَ طوَى كَشْحًا على مُسْتكِنَّةٍ

فلا هُو أبدَاهَا ولـم يتقدَّم

أي فلم يبدها، ثم قال: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ﴾، الخطاب للنبي ﷺ، أي: لم تكن تدري حتى أعلمتك ما العقبة هي: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ﴾، أي: عتق رقبة من الرق: ﴿أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ﴾، مجاعة: ﴿يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ﴾، أي: قرابة: ﴿أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ [البلد:١٢ – ١٦]، يعني لاصقاً بالتراب من الحاجة.

فائدة:

قال سفيان بن عيينة: كل شيء قال الله فيه: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ﴾ فأنه أخبر به، وكل شيء قال فيه: «وما يدريك» فإنه لم يخبر به، ومذهب علي والحق التفصيل بين المساغب وغيرها.

* * *

هــذَا وَأَرجُـو اللهَ أَن يمنحَنَـا عِنـدَ السُّـؤَالِ مُطلقًـا حُجَّتَنَـا

(هذا) اقتضاب آخر شبيه بالتخلص كما مر بيانه.

(و) الحال إني أنا **(أرجو الله)** من فضله وكرمه رجاء متجدداً يتجدد بتجدد الأحوال والأزمنة والأمكنة **(أن يمنحنا)** أي: يعطينا وييسر لنا معاشر أهل الطاعة من المسلمين، وهو الأولى ويحتمل: معاشر العلماء والطلبة، ويحتمل: خصوص الناظم.

وضمير العظمة لا ينافي مقام الدعاء لأن التواضع والإخلاص محلهما القلب وإن ظهرت ثمرتهما على الجوارح على أن تأهيل الله له بالهامه الطلب نعمة فكان اظهار ذلك تحدثاً بالنعمة وهو مطلوب كما يشهد به ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى: ١١].

(عند) ورود **(السؤال)** علينا من الغير أو من واردات الغيوب وتجليات الأسرار **(مطلقاً)** كان في الدنيا أو في القبر أو في القيامة.

فإن قلت: فأين القاعدة من كون الإطلاق يفسده تقييد سابق أو لاحق؟

قلت: هي أغلبية كما صرح به بعض المحققين.

وقوله: (حجتنا) مفعول ثان لـ«يمنحنا»، ومفعول الأول متصل به، و«عند السؤال» متعلق به، أو بعامله.

والمراد بها ما يحتج به على جواب ذلك السؤال، بحيث يجب على السائل تسليمه، ويمنعه من الطعن فيه والامتناع من قبوله، وأنواع الحجة مطلقاً:

- إمّا قياس برهانيّ أو وجدليّ أو خطابي أو شعري أو سفطسي أو تمثيلي إنْ كانت عقلية.
- وأما كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس إن كانت نقلية.

وقد تكفل ببيان الستة الأولى فن المنطق، وبيان الأربعة الثانية فن أصول الفقه.

* * *

ثُـمَّ الصَّـلاَةُ وَالسَّـلاَمُ الدَّائِـمُ   عَـــلى نَبِــيٍ دَأْبُـهُ الـمَرَاحِمُ

(ثم الصلاة والسلام) وتقدم الكلام عليهما صدر هذا التعليق.

(الدائم) نعت لأحدهما يقدر نظيره مع الآخر ولا يمنعه في الصلاة تأنيثهامع انتفاء مطابقة النعت لها فيه؛ لجواز كون حالها سبباً والأصل الدائم ثمرتها، ثمّ عمل فيه بطريق الحذف والإيصال.

وبهذا أيضاً يجاب عن إيراد انقضاء الصلاة والسلام بمجرد الصدور ضرورة عرضيتهما المانعة من بقائهما على ما مر.

فلا يستقيم التأبيد **(على نبي دأبه)** أي: عادته وما جبله الله عليه إلا **(المراحم)** الكامل جمع المرحمة بمعنى الرحمة، أي: تسميته التي الناس أحوج شيء إليها حال بعثته المرحمة وتعريف طرفي الجملة مفيد للحصر.

واعلم أن كلام «النظم» مساوٍ لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقد قال فيها **بعض المحققين**: ظاهر هذه الآية الشريفة يفيد نفي ترتب النعمة على إرساله ألبتة، سواء أعرب «رحمة» مفعولاً، أو حالاً.

وقولهم: إن الكافر آمِنٌ به من نحو: المسخ، والخسف، أو أن هلاك من هلك بمخالفته ليس عن إرساله، لا يفيد إلا أن إرساله رحمة، لا أن إرساله ليس إلا رحمة، كما هو بين، وفيه أنه صدر منه ما يوجب هلاك بعض الكفرة، وأنه غضب عليهم، وعذبهم بالقتل والسبي والدعاء عليهم، وكل ذلك نعمة تابعة لإرساله مترتبة عليه، وأيضاً لا شك في تعلق إرادة الله تعالى بعدم إيمان كثير منهم به، ولا شك في ترتب تعذيبهم على ذلك، فصح أن ما بعث به، وكذا بعثته، سبب للهلاك والعذاب في الجملة.

لا يقال: لا يلزم من ترتب **العذاب على البعثة** أن تكون **البعثة لأجله**، فلعله تعالى لم يرده من بعثته مع علمه بترتبه عليها، فلم تكن البعثة لأجله، وفرق بين ما علم ترتبه على الفعل، وبين ما فعل لأجله الفعل.

لأنا نقول: إنما يظهر ما ذكر في «**أفعال العباد المبنية على البواعث والأغراض**»، فإن الإنسان قد يكون لفعله فائدة، ولا يلاحظها، أو يلاحظها ولكنها ليست باعثة له عليه، وأفعاله تعالى منزهة عن مثل ذلك، وحينئذ:

- **فما معنى أنه فعل بشيء دون شيء مع أنهما مترتبان ومرادان؟**

والذي يظهر في المسألة، أن **الحصر** جاء باعتبار «**المرضي وقوعه المهتم به من فوائد بعثته**» أي أتم فوائدها المرضية، وثمراتها المحمودة المهتم بها: **الرحمة**، وجميع الأنبياء حينئذ كذلك، وتخصيصه إذن يمكن أن يكون لعموم بعثته.

ولو يصح أن يقال بالقصد الأولي، والسعي في حق الجناب الرفيع، لأمكن حمل الحصر على القصد الأولي، وإن لم ينفك عنه الآخر.

وسبب «**التوقف**» أن كلامهم صريح في خلافه، إذا اقتضاء صفات الجمال للطف ليس بأولي من اقتضاء صفات الجلال للقهر، أو أنه جاء باعتبار معظم ما يترتب عليه، أو ما يتصف المرسل به، أو معظم ما طلب منه، أو أكثره، بحسب تعلق الإرادة به، فيكون حصوله للأكثر، أو المعظم، أو أنه جاء على التشبيه، أو المبالغة، إيهاماً أنه جاء على تشبيه غير الغرض بالغرض.

ثم **الحصر** فيه بمعنى أنه الذي يشبه الغرض لا غير، أو أنه جاء باعتبار **قصر الرحمة على** الكل، من حيث هو كل، وذلك لا ينافي لحوق النقمة للبعض.

فلا يقال: هذا المعنى يتأت بدون **الحصر**.

لأنا نقول: لعل فائدته التأكيد والتصريح بنفي المخالف، أو أنه جاء باعتبار أن ذاته الشريفة مع قطع النظر عن الاتباع، والامتناع مائل إلى الرحمة، أو ذات رحمة عليهم جميعًا، ولا شك أن الأمر كذلك، و«الغضب» و«الانتقام» إنما هو لعوارض خارجية لحقت، وأمزجة بشرية عرضت، ثم أبدل من النبي الموصوف بما ذكر، أو بينه بقوله (**محمد**) ﷺ الذي لو كانت البحار مداداً، أو الثقلان كتاباً، لم ينتهوا إلى تدوين كمالاته، ولم يقفوا على حقائق جمالاته

ولاجلالاته، كيف وهو السيد العظيم، وصاحب الخلق العظيم، ورسول الملك العظيم، والمطلع من آيات ربه على العظيم.

قال أستاذنا: ولا خلاف في استعمال السيد فيه عليه الصلاة والسلام، واستحبابه في غير الصلاة، وإنما الخلاف في استعماله فيها، فكرهه قوم، وأجازه آخرون، وقضية صنيع **ابن عبد السلام** استحبابه، وسئل عن ذلك **المحقق المحلي**، فأجاب بأن الأدب مع من ذكر مطلوب شرعاً، يعني: أنه مستحب، وأشار إلى أن ذلك **يخرج على قاعدتين** فيما إذا تعارضت، فأيتهما تقدم؟

إحداهما: امتثال الأمر عملاً، بقوله عليه الصلاة والسلام: «**صلُّوا كما رأيتُمُونِي أُصلِّي**»[١].

والثانية: سلوك الأدب حيث تأخر الصديق من المحراب مع قوله عليه الصلاة والسلام له: «**مكانك فتأخر**»[٢]، وهذه طريقة الصديق، وهي الراجحة، وبها أخذ **ابن عبد السلام وابن جماعة** الشافعيان، **وابن عبد السلام المالكي**، وحديث: «**لا تسودوني في الصلاة**»[٣]، لا أصل له كما قاله الجلال.

قال بعضهم: ولو ورد أمكن تأويله، وترك النظم للقط التسمية للضرورة فقط.

(و) على (صحبه)، وتقدم بيانهم صدر الكتاب، (و)على (عترته) بالمثناة من فوق، وصحف من ضبطه بالمثلثة.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر، إذا كانوا جماعة، والإقامة، وكذلك بعرفة وجمع، وقول المؤذن: الصلاة في الرحال، في الليلة الباردة أو المطيرة، حديث (٦٣١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث عائشة، كتاب الأذان، باب من أسمع الناس تكبير الإمام، حديث (٧١٢).

(٣) انظر: الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيثمي (١: ١٥١).

وهم: أهل بيته ﷺ، لخبر ورد به. **وقيل**: أزواجه وذريته. **وقيل**: أهله وعشيرته الأدنون. **وقيل**: نسله ورهطه الأدنون، وعليه اقتصر **الجوهري**.

ولما كان **الدعاء العام أفضل من الدعاء الخاص**، عدل إليه ثانياً بعد التعرض لمن ذكر أولاً، ليدخلوا في الدعاء مرتين، بناء على الراجح الثابت من جواز الصلاة والسلام على غير الأنبياء تبعاً، فقال:

(و) على كل **(تابع)**، أي متبع **(لنهجه)**، بسكون الهاء، أي طريقته وسنته كمناهجه وشريعته، **(من)** جميع **(أمته)** إجابته ﷺ إلى يوم القيامة.

فإن قلت: التابع لشريعته عليه الصلاة والسلام لا يكون إلا من أمته، **فما فائدة الظرف**؟

قلت: بيان الواقع.

فإن قلت: التابع لها قد لا يكون من أمته ـ كما في عيسى بن مريم حين نزوله عليه الصلاة والسلام.

قلت: قد مر أنه يكون من أمته، **ولو سلم**، فلا يصح الاحتراز عنه كما لا يخفى، والله أعلم.

* * *

خاتمان:

الأولى: قد رأيت أن أتعرض الآن لمسألة تقدم بعضها في مباحث «الرؤية»:

- **وهي رؤيته عليه الصلاة والسلام بعد موته مناماً أو يقظة:**

فاعلم **أولاً**، أن صاحب «القبس» حكى في **حقيقة الرؤيا المنامية خلافاً**، حيث قال: قال **صالح المعتزلي**: رؤيا المنام هي رؤية العين. **وقال آخرون**: بالعينين. **وقال آخرون**: هي رؤية بعينين في القلب يبصر بهما، وأذنين في القلب يسمع بهما. **وقالت المعتزلة**: هي تخاييل، لا حقيقة لها، ولا دليل فيها، وجرت **المعتزلة** على أصولها في تخييلها على العامة في إنكار **أصول الشرع** في الجن وأحاديثها، والملائكة وكلامها، وأن جبريل عليه الصلاة والسلام لو كلم النبي ﷺ بصوت لسمعه الحاضرون.

وأما **أصحابنا**، فلهم في ذلك ثلاثة أقوال:

قال القاضي: هي خواطر واعتقادات.

وقال الأستاذ أبو بكر: وهو قريب من الأول.

وقال الأستاذ أبو إسحق: هي إدراك بأخرى لم تحلها آفة النوم، فإذا رأى أنه بالمشرق وهو بالمغرب، أو نحوه، فهي أمثلة جعلها الله عز وجل دليلاً على تلك المعاني، كما جعلت الحروف والأصوات والرقوم والكتابة دليلاً على المعاني، فإذا رأى «الله عز وجل» و«النبي ﷺ» فهي أمثلة تضرب له بقدر حاله، فإن رآه موحداً رآه حسناً، وإن رآه ملحداً رآه قبيحاً، كما هو أحد التأويلين في قوله عليه الصلاة والسلام: «**رأيتُ ربِّي في أحسنِ صُورةٍ**»[1].

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٩٣٨)، والدراقطني في رؤية الله برقم (٢٣٩)، وأبو يعلى في مسنده برقم (٢٦٠٨)، والبزار في مسنده برقم (٤٧٢٧)، قال ابن الجوزي في العلل المتناهية (١: ٢٣): «قال الدارقطني: تفرد به فهد ولم سفيان وقد تكلمنا فيما يروي حماد بن سلمة وأما فهد بن عوف فقال علي بن المديني هو كذاب».

لا يقال: النوم يضاد الإدراك، والرؤيا إدراك للمثل ـ كما تقدم، فكيف تجتمع مع النوم.

لأنا نقول: النفس ذات جواهر، فإن عمها النوم، فلا إدراك ولا منام، وإن قام عرض النوم ببعضها، أمكن قيام الإدراك للنائم بالبعض الآخر، ولذلك تصح أكثر المنامات عند آخر الليل لخفة النوم.

قال **الشهاب:** وبما تقرر من أن المدرك «**المثل**» خرج الجواب عن «**كون رسول الله ﷺ يرى في الزمن الواحد في المكانين**» إذ المرئي منه حينئذ مثالان، فلا إشكال، وإنما الإشكال أن يكون الواحد بالشخص في مكانين في زمان واحد.

وأجاب الصوفية عنه، بأنه عليه الصلاة والسلام كالشمس، ترى في أماكن عدة، وهي واحدة.

وأبطله القرافي، بأنه عليه الصلاة والسلام يراه «زيد» في بيته، ويراه عمر، وبجملته في بيته، أو داخل مسجده، والشمس إنما ترى من أماكن عدة وهي في مكان واحد، فلو رئيت داخل بيت بجرمها استحال رؤية جرمها في داخل بيت آخر، وهو الذي يوازن رؤيته عليه الصلاة والسلام في بيتين أو مسجدين، ولم يتوجه الإشكال إلا على هذا، لا على رؤيته عليه السلام من مواضع عدة، وهو في مكان واحد، مع اتفاق العقلاء على استحالة حلول الجسم الواحد في زمان واحد في محلين، فلا يتم الجواب، إلا بان المرئي مثاله، لا ذاته، وكذا كل مرئي من بحر أو جبل أو آدمي.

ومعنى قوله عليه الصلاة والسلام: «من رآنِي فقد رآنِي حقاً، فإنّ الشّيطان لا يتمثّلُ بِمثالِي»[1]، وأن الخبر إنما شهد «بعصمة المثال عن الشيطان».

ونص الكرماني في كتابه «الكبير في تأويل الرؤيا» على أن الرسل والكتب المنزلة والملائكة والسحب أيضاً كذلك معصومة عن تمثيل الشيطان بمثلها، وما عدا ذلك من

(١) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب الأدب، باب من سمى بأسماء الأنبياء، حديث رقم (٦١٩٧)، ومسلم في كتاب أوائل الرؤيا، حديث رقم (٢٢٦٤).

«المثل» يمكن أن يكون حقاً، ويمكن أن يكون من قبل الشيطان، وأنه تمثل بذلك «المثال».

فإن قلت: فكيف يصح أن يراه الرائي على غير مثاله الذي كان عليه عليه الصلاة والسلام، كرؤيته أسوداً، وأمرداً، وكثير الشيب.

قلت: تلك صفات الرائين وأحوالهم، تظهر فيه عليه الصلاة والسلام، وهو كالمرآة لهم، انتهى.

المقصود من القواعد باختصار، والذي لابن حجر في شرح حديث «الشمائل»: «من رآنِي في المنامِ فقد رآنِي، فإنّ الشّيطان لا يتمثّلُ بِي»، راوية مسلم[١]: «فسيرانِي في اليقظةِ أو فكأنّما رآنِي في اليقظةِ»[٢]، ورواه جماعة، وصححه المصنف، يعني الترمذي، «فقد رآني في اليقظة» بدل قوله: «فسيراني»، وعند مسلم: «**فقد رأى الحقّ**»[٣]، أي: من رآني نوماً بأي صفة كنت، فليبشر وليعلم أنه قد رآني الرؤيا الحق، أي رؤية الحق لا الباطل، وكذا قوله: «**فقد رآنِي**»، لأن اتحاد الشرط والجزاء أدل على الغاية في الكمال، أي فقد رآني، رؤيا ليس بعدها شيء، فهو على التشبيه والتمثيل، كقوله: «**فكأنّما رآنِي في اليقظةِ**».

قال **ابن بطال**: وقوله: «**سيراني في اليقظة**» يريد تصديق تلك الرؤيا في اليقظة وصحتها وخروجها على الحق، لا أنه يراه في الآخرة، لأن كل أمته كذلك.

وقال **المازري**: إن كان المحفوظ «**فكأنما رآني في اليقظة**» فمعناه ظاهر، أو «فسيراني في اليقظة» احتمل أن معناه: أوحى إليه بأن من رآه من أهل عصره نوماً ولم يهاجر إليه كان ذلك علامة على أنه سيهاجر وينظره.

وقال **عياض**: يحتمل أن رؤياه نوماً بصفته المعروفة لتكرمة الرائي برؤية موجبة لتكرمة

(١) أخرجه برقم (٢٢٦٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب التعبير، باب من رأني النبي ﷺ في المنام، حديث رقم (٦٩٩٣)، ومسلم في كتاب الرؤيا، باب قول النبي عليه الصلاة والسلام من رآني في المنام فقد رآني، حديث رقم (٢٢٦٦).

(٣) أخرجه مسلم برقم (٢٢٦٧).

الرائي برؤية خاصة في الآخرة، إما بقرب، أو شفاعة بعلو درجة، ونحو ذلك.

قال: ولا يبعد أن يعاقب بعض المذنبين بالحجب عنه ﷺ في القيامة مدة.

وقيل: معناه: فسيراه في المرآة التي كانت له ﷺ إن أمكنه ذلك، كما حكي عن ابن عباس أنه لما رآه يوماً دخل على بعض أمهات المؤمنين، فأخرجت له مرآته عليه الصلاة والسلام، فرأى صورته ولم ير صورة نفسه[١].

قال **بعض الحفاظ**: وهذا من أبعد المحامل.

وقال الغزالي: ليس المراد بقوله: «**فقد رآني**» رؤية الجسم، بل رؤية المثال الذي صار آلة يتأدى بها المعنى، وكذا قوله: «**فسيراني في اليقظة**» ليس المراد أنه يرى جسمي وبدني.

قال: والآلة: إما حقيقية، أو خيالية، والنفس غير المثال المتخيل، فالشكل المرئي ليس روحه ﷺ، ولا شخصه، بل مثال له على التحقيق، وكذا رؤيته تعالى يوماً، فإن ذاته تعالى منزهة عن الشكل والصورة، ولكن تنتهي تعريفاته إلى العبد بواسطة مثال محسوس من نور أو غيره، وهو آلة حقاً في كونه واسطة في التعريف، **فيقول الرائي**: رأيت الله تعالى نوماً، ولا يعني أني رأيت ذاته، كما تقول في حق غيره.

وقال أيضاً: من رآه ﷺ نوماً لم يرد رؤيته حقيقة شخصه المودع روضة المدينة، بل مثاله، وهو مثال روحه المقدسة على الصورة والشكل.

وقوله: «**فإنّ الشّيطان لا يتمثّلُ بِي**»، وفي رواية لمسلم: «**إنّهُ لا ينبغِي لِلشّيطانِ أن يتمثّل في صُورتِي**»[٢]، وفي رواية للبخاري: «فإن الشيطان لا يتكونني»، أي لا يتكون كوني، فحذف الصفات، ووصل المضاف إليه بالفعل في أخرى له: لا يتراءى، بالراء، بوزن يترامى، أي لا يستطيع أن يتمثل في لما أنه تعالى، وإن مكنه من التصور في أيّ صورة أراد، لم يمكنه من التصور بصورته ﷺ.

---

(١) انظر: فتح الباري لابن حجر (١٢: ٣٨٥).

(٢) أخرجه برقم (٢٢٦٨).

قال جماعة: ومحل هذا، إن رآه ﷺ في صورته التي كان عليها.

وبالغ **بعضهم** فقال: في صورته التي قبض عليها، حتى عدد شيبه الشريف، ومن هؤلاء **ابن سيرين**، فإنه صح عنه أنه كان إذا قصت عليه رؤيا، قال للرائي: صف الذي رأيته، فإن وصف له صفة لم يعرفها، قال: لم تره، ويؤيد هؤلاء ما ورد أن **عاصم بن كليب** قال لابن عباس: رأيت النبي ﷺ في المنام، **فقال:** صفه لي، قال: فذكرت الحسين بن علي، فشبهته به، **فقال:** رأيته.

ولا يعارضه خبر: «**من رآني في المنامِ فقد رآني فإنِّي أُرى في كُلِّ صُورةٍ**»[1] لأنه ضعيف.

وقال آخرون: لا يشترط ذلك:

منهم **ابن العربي، حيث قال ما حاصله:** رؤيته بصفته المعلومة إدراك على الحقيقة، وبغيرها إدراك للمثال، فإن الصواب أن الأنبياء صلى الله عليهم وسلم لا تغيرهم الأرض، فإدراك الذات الكريمة حقيقة، وإدراك الصفات إدراك للمثال، وشذ من قال من القدرية: لا حقيقة للرؤيا أصلاً.

ومعنى قوله: «فسيراني»: سيرى تفسير ما رأى، لأنه حق وغيب.

وقوله: «فكأنما رآني»: أنه لو رآني يقظة لطابق ما رآه نوماً، يكون الأول حقاً، وحقيقة، والثاني حقاً وتمثيلاً.

هذا كله إن رآه بصفته المعروفة، وإلا فهي أمثالٌ:

فإن رآه مقبلاً عليه مثلاً، فهو خير للرائي، وعكسه بعكسه.

ومنهم **القاضي عياض:** حيث **قال:** قوله: «فقد رآني» أو «فقد رأى الحق»: يحتمل أن المراد به أن من رآه بصورته المعروفة في حياته كانت رؤياه حقاً، ومن رآه بغير صورته كانت رؤياه تأويل.

---

(١) قال ابن حجر في فتح الباري (١٢: ٣٨٤): «وفي سندِهِ صالِحُ مولى التّوأمةِ وهُو ضعِيفٌ لِاختِلاطِهِ وهُو مِن رِوايةِ من سمِع مِنهُ بعد الِاختِلاطِ».

وتعقبه النووي فقال: هذا ضعيف، بل الصحيح، أنه يراه حقيقة، سواء كانت على صفته المعروفة أو غيرها.

وأجاب عنه بعض الحفاظ، بأن كلام **القاضي**: لا ينافي ذلك، بل ظاهر كلامه أنه يراه حقيقة في الحالين، لكن **في الأولى لا** يحتاج تلك الرؤيا إلى تعبير، **وفي الثانية** يحتاج إليه.

ومنهم الباقلاني وغيره، فإنهم ألزموا الأولين، أن من رآه بغير صفته تكون رؤياه أضغاثاً، وهو باطل، إذ من المعلوم أنه يرى نوماً على حالته اللائقة به مخالفة لحالته في الدنيا، ولو تمكن الشيطان من حالته شيء مما كان عليه أو ينسب إليه لعارض عموم قوله: «فإن الشيطان لا يتمثل بي»، **فالأولى** تنزيه رؤياه ورؤيا شيء مما ينسب إليه عن ذلك، فإنه أبلغ في الحرمة، وأليق بالعصمة، كما عصم من الشيطان في يقظته.

فالصحيح، أن رؤيته في كل حال ليست باطلة، ولا أضغاثاً، بل هي حق في نفسها، وإن رؤي بغير صفة، إذ تصور لتلك الصورة من قبل الله تعالى. انتهى.

فعلم، أنه إن كان بصورته الحقيقية في وقت ما سواء أكان في شبابه أو رجوليته أو كهوليته أو آخر عمره لم يحتج لتأويل، وإلا احتيجت لتعبير يتعلق بالرؤى، **ومن ثم قال بعض علماء التعبير**:

- **من رآه شيخاً فهو غاية سلم.**
- **ومن رآه شاباً فهو غاية حرب.**
- **ومن رآه مبتسماً فهو متمسك بسنته.**

وقال **بعضهم**: من رآه على حاله وهيبته كان دليلاً على صلاح الرائي وكمال جاهه وظفره ممن عاداه.

- **ومن رآه متغير الحال عابساً مثلاً كان دليلاً على سوء حال الرائي.**
- **وقال ابن أبي حمزة: رؤياه في صورة حسنة حسن في دين الرائي.**

– ومن شين أو نقص في بعض بدنه خلل في دين الرائي، لأنه كالمرآة الصقيلة ينطبع فيها ما قابلها، وإن كانت ذاتها على أحسن حال وأكمله.

وهذه هي **الفائدة الكبرى في رؤيته**، إذ بها يعرف حال الرائي.

وقال غيره: أحوال الرائيين بالنسبة إليه مختلفة، إذ هي بصيرة لا عين، ورؤى البصيرة لا تستدعي حصر المرئي، بلى يرى شرقاً وغرباً وأرضاً وسماءً، كما ترى الصورة في مرآة قابلتها، وليس حرمها منتقلاً لحرام المرآة، فاختلاف رؤيته، كأن يراه إنسان شيخاً، وآخر شاباً في حالة واحدة، كاختلاف الصورة الواحدة في مرايا مختلفة الأشكال والمقادير، فيكبر ويصغر، ويعوج ويطول في الكبيرة والصغيرة والمعوجة والطويلة.

وبهذا **علم جواز رؤية جماعة له في آن واحد من أقطار متباعدة وبأوصاف مختلفة.**

وأجاب عن هذا أيضاً، **البدر الزركشي**، بأنه ﷺ سراج، ونور الشمس في هذا العالم مثال نوره في العوالم كلها، فكما **أن** الشمس يراها كل من المشرق والمغرب في ساعة واحدة، وبصفات مختلفة، **كذلك** هو ﷺ، ومن الغلو والحماقة ـ كما قال **ابن العربي في قول بعضهم**: أن الرؤيا في النوم بعين الرائي، وعن **بعض المتكلمين** أنها مدركة بعينين في القلب، وأنه ضرب من المجاز.

الثانية: حكى **ابن أبي جمرة والمازري واليافعي وغيرهم عن جماعات من الصالحين أنهم رأوا النبي ﷺ يقظة.**

وذكر **ابن أبي جمرة** عن جمع أنهم حملوا على ذلك رواية: «**فسيراني في اليقظة**»، وأنهم رأوه نوماً فرأوه بعد ذلك يقظة، وسألوه عن تشوشهم من أشياء فأخبرهم بوجود نفر يحبها، فكان كذلك بلا زيادة ولا نقص.

قال: ومنكر ذلك إن كان ممن يكذب **بكرامات الأولياء**، فلا بحث معه، لأنه مكذب بما أثبتته السنة، وإلا فهذه منها، إذ يكشف لهم بخرق العادة عن أشياء في العالم العلوي والسفلي.

وحكيت رؤيته ﷺ كذلك عن أماثل:

- **كالإمام عبد القادر الجيلاني، كما في «عوارف المعارف».**
- **والإمام أبي الحسن الشاذلي، كما حكاه عنه التاج بن عطاء الله.**
- **ولصاحبه أبي العباس المرسي.**
- **والإمام علي الوفائي.**
- **والقطب القسطلاني.**
- **والسيد نور الدين الإيجي.**

وجرى على ذلك **الغزالي** فقال في كتابه **«المنقذ من الضلال»: وهم، يعني: أرباب القلوب، في يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً، ويقتبسون منهم فوائد**، انتهى.

وأنكر ذلك جماعة، منهم الأهدل، حيث قال: القول بذلك يدرك فساده بأوائل العقول، لاستلزامه خروجه من قبره، ومشيه في الأسواق، ومخاطبته للناس، ومخاطبتهم له، وخلو قبره عن جسده المقدس، فلا يبقى منه فيه شيء، بحيث يزار مجرد القبر، ويسلم على غائب.

أشار إلى ذلك **القرطبي** في الرد على القائل بأن الرائي له في المنام رآه حقيقة، ثم يراه كذلك في اليقظة، **وقال:** هذه جهالات لا يقول بشيء منها من له أدنى مسكنة من العقول، وملتزم شيء من ذلك مخبل مجنون، انتهى.

فهذه الالتزامات كلها ليس بشيء منها بلازم لذلك، ودعوى استلزامه لذلك عين الجهل أو العناد.

وبيانه: أن رؤيته ﷺ يقظة لا تستلزم خروجه من قبره، لأن من كرامات الأولياء ـ كما مر، أن الله يخرق لهم الحجب، فلا مانع عقلاً ولا شرعاً ولا عادة أن **الولي** وهو بأقصى المشرق والمغرب يكرمه الله تعالى بأن لا يجعل بينه وبين الذات الشريفة وهي في محلها من القبر الشريف

ساتراً ولا حاجباً بأن يجعل ذلك الحجاب كالزجاج الذي يحكي ما وراه، وحينئذ فيمكن أن **الولي** حينئذ يقع نظره عليه ﷺ، ونحن نعلم أنه ﷺ حي في قبره، يصلي، وإذا أكرم الإنسان بوقوع بصره عليه فلا مانع أن يكرم بمحادثته ومكالمته وسؤاله عن أشياء، وأنه يجيب عنها، وهذا كله غير منكر شرعاً ولا عقلاً، وإذا كانت المقدمات والنتيجة غير منكرين عقلاً ولا شرعاً فإنكارهما وإنكار أحدهما غير ملتفت إليه، ولا معول عليه، وبهذا يعلم أن ما ذكره عن إشارة **القرطبي** غير لازم أيضاً، كيف وقد مر القول بأن الرؤيا في النوم رؤية لحقيقته عن جماعة من الأئمة، ومنهم أيضاً **صاحب «فتح الباري»**، فقال بعدما مر عن **ابن أبي جمرة**: وهذا مشكل جداً، ولو حمل على ظاهره لكان هؤلاء صحابة، ولأمكن بقاء الصحبة إلى يوم القيامة، انتهى.

ويردُّ، بأنا قررنا ما يعلم به أنه لا إشكال بوجه، ودعواه تلك الملازمة ليست في محلها، كيف والشرط في الصحابي أن يكون رآه في حياته، حتى اختلفوا فيمن رآه بعد موته وقبل دفنه: هل يسمى صحابياً أو لا، على أن هذا أمر خارق للعادة، والأمور التي كذلك لا تغير لأجلها القواعد الكلية.

ونوزع في ذلك أيضاً بأنه:

– لم يحك ذلك عن أحد من الصحابة، ولا من بعدهم، وبأن فاطمة اشتد حزنها عليه ﷺ حتى ماتت كمداً بعده بستة أشهر، وبيتها **مجاور لضريحه** ﷺ، **ولم ينقل عنها رؤيته تلك المدة.**

ويرد أيضاً، بأن عدم نقله لا يدل على عدم وقوعه، فلا حجة في ذلك كما تقرر في محله، وكذلك موت فاطمة رضي الله تعالى عنها كمداً، لأنه قد يكرم المفضول بما لا يكرم به الفاضل، **وتأويل الأهدل وغيره**ما وقع للأولياء من ذلك بأنه إنما هو في حال غيبة فيظنونه يقظة فيه إساءة ظن بهم حيث يشتبه عليهم «رؤية الغيبة» بـ«رؤية اليقظة»، وهذا لا يظن ما دون العقلاء، فكيف بالأكابر.

وعجيب **قولُه** في قول **العارف أبي العباس المرسي**: لو حجبت عني رسول الله ﷺ طرفة عين ما عددت نفسي مسلماً، هذا فيه تجوز، أي لم يحجب عني حجاب غفلة، ولم يرد، أنه

لم يحجب عن الروح الشخصية طرفة عين، فذلك مستحيل، انتهى.

فيقال له: دعواك الاستحالة، إن عينت بها الاستحالة العقلية، فباطل، أو الشرعية، فمن أي دليل أو قاعدة أخذت ذلك، **كلا لا استحالته في ذلك كما قدمناه**.

الثالثة: «**الصلاة**» و«**السلام**» على «**النبي** ﷺ» وردت فيهما آثار صحيحة مبينة في كتب الحديث وغيرها، ومن جملتها:

أن من صلى عليه ﷺ: «في كتاب **لا تزالِ الملائِكةُ تستغفِرُ لهُ ما دام اسمِي في ذلِك الكِتابِ**»[1] كما يأتي.

وأن: «**من صلّى عليّ صلاةً صلّى الله عليهِ بِها عشرًا**»[2].

فلذا جمع الناظم بين «**الصلاة اللفظية**» و«**الخطية**».

فإن قلت: ما الحكمة في تكريرها في ختم «النظم» بعد إيرادها في ابتدائه.

قلت: لما اشتهر بين جمع من العلماء من أنها مقبولة، والكريم لا يبعض الضعفة، وخصوصاً إذا وقعت بين مقبولين.

ومن **فوائد الخطيب البغدادي**: استحباب «**رفع الصوت بالصلاة رفعاً غير فاحش**».

وروى الترمذي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «**إنّ الدُّعاء موقُوفٌ بين السّماءِ والأرضِ لا يصعدُ مِنهُ شيءٌ، حتّى تُصلِّي على نبِيِّك ﷺ**»[3].

قال النووي: وقد **أجمع العلماء** على استحباب ابتداء الدعاء بالحمد لله تعالى، والثناء، ثم الصلاة على رسول الله ﷺ، وكذلك يختم الدعاء بها، والآثار في هذا الباب كثيرة معروفة،

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الأوسط من حديث أبي هريرة برقم (١٨٣٥)، وقد ضعفه العراقي.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث عبدالله بن عمرو بن العاص، كتاب الصلاة، باب القول مثل قول المؤذن لمن سمعه ثم يصلي على النبي ﷺ ثم يسأل له الوسيلة، حديث رقم (٣٨٤).

(٣) أخرجه في أبواب الوتر، باب ما جاء في فضل الصلاة على النبي ﷺ، حديث رقم (٤٨٦).

وجمع مع النبي ﷺ غيره من الأمة، لما قاله جمع من أنه يستحب الترضي والترحم على الصحابة والتابعين فمن بعدهم من العلماء والعباد وسائر الأحياء، فيقال: رضي الله عنه أو رحمه الله ونحو ذلك، وأما ما قاله بعض العلماء من أن قوله: رضي الله عنه مخصوص بالصحابة، ويقال في غيرهم: رحمه الله فقط، **فليس كما قال**: ولا يوافق عليه بل الصحيح الذي عليه الجمهور استحبابه.

فإن قلت: المراد منها المعنى اللغوي، وهو الرحمة المقرونة بالتعظيم، وجاز ذلك من غير كراهة للتبعية، وقد قدمنا «**حكم الصلاة على غير الأنبياء من البشر استقلالاً**»، وأن **الصحيح** أنها مكروهة كراهة تنزيه لا حرام، والله أعلم.

وإن قلت: إذا ذكر «لقمان» و«مريم» و«الخضر» و«إسكندر»، وكل من اختلف في نبوته، ولم تثبت، فهل **يصلي عليه** ـ كالأنبياء، أم **يترضى ويترحم** ـ كالأولياء، أو يقتصر له على **السلام** فقط.

فالجواب كما قاله النووي نقلاً عن بعض العلماء، أنه يدعي له بالصلاة والسلام بطريق التبعية للأنبياء بعد ضمه معهم، فيقال: قال لقمان أو مريم مثلاً صلى الله على الأنبياء وعليه أو وعليهما وسلم.

قال: لأنهما يرتفعان عن حال من يقال رضي الله عنه، لما في القرآن العزيز مما يرفعهما.

قال **النووي**: والذي أراه، أن هذا لا بأس به، وأن الأرجح أن يقال: رضي الله عنه، أو عنها، لأن هذا مرتبة غير الأنبياء، ولم يثبت كونهما نبيين.

وقد نقل **إمام الحرمين** إجماع العلماء على أن **مريم** ليست نبية، ذكره في «**الإرشاد**»، ولو قال عليه وعليها السلام، فالظاهر أنه لا بأس به، والله أعلم.

الرابعة: روى النحاس عن أبو بكر محمد بن يحيى أنه يقال: اللهم أجرنا من النار، واللهم ارزقنا شفاعة النبي ﷺ، فإنما يشفع لمن استوجب النار.

قال **النووي**: وهذا خطأ فاحش، وجهالة بينة، ولولا خوف الاغترار بهـذا اللفظ،

وكونه قد ذكر في كتب مصنفة لما تجاسرت على حكايته، فكم من حديث في الصحيح جاء في ترغيب المؤمنين الكاملين بوعدهم شفاعة النبي ﷺ كقوله ﷺ: «**من قال مثل ما يقول المؤذن حلت له شفاعتي**»[1] وغير ذلك، ولقد أحسن **الإمام الحافظ أبو الفضل عياض رحمه الله** في قوله: قد عرف بالنقل المستفيض سؤال السلف الصالح رضي الله عنهم شفاعة نبينا ﷺ، ورغبتهم فيها، وعلى هذا، فلا يلتفت إلى كراهة من كره ذلك لكونها لا تكون إلا للمذنبين، لأنه ثبت في الأحاديث في صحيح مسلم وغيره إثبات الشفاعة لأقوام في دخولهم الجنة بغير حساب، ولقوم في زيادة درجاتهم في الجنة.

قال: ثم كل عاقل يعترف بالتقصير محتاج إلى العفو مشفق لكونه من الهالكين، ويلزم هذا القائل أن لا يدعو بالمغفرة والرحمة لأنهما لأصحاب الذنوب، وكل هذا خلاف ما عرف من دعاء السلف والخلف، انتهى.

وعليه يتوجه ما أشار إليه «المتن» من صحة دعاء المفضول للفاضل، كما هو بين بلا خفاء.

الخامسة: لا يليق بعاقل أورد الصلاة والسلام آخر عمل قصد الإعلام بتمامه، بل يقصد إنشاء مدلولهما قصداً ليحصل فضليتهما.

السادسة: يؤخذ من «النظم» أنه يؤجر عليها وإن لم يوردها على الوجه الأكمل، وهو اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد، اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد.

وفي رواية: اللهم صل على محمد، وعلى أزواجه، وذريته، كما صليت على إبراهيم، وبارك على محمد وعلى أزواجه وذريته، كما باركت على آل إبراهيم، إنك حميد مجيد متفق عليها[2].

---

(١) اخرجه البخاري في صحيحه برقم (٦١١) و(٦١٤)، ومسلم في برقم (٣٨٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، حديث رقم (٣٣٧٠)، و مسلم في كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي ﷺ بعد التشهد، حديث رقم (٤٠٦).

السابعة: لا يخفي أن غرضنا **بتدوين الأصل** وفروعه، وضم كل للآخر، وجمعه حسن الانتظام في إشارته عليه الصلاة والسلام بقوله: «**إذا ماتَ الإنسانُ انقطع عملهُ إلا مِن ثلاث: صدقةٌ جارية، أو عِلمٌ يُنتفعُ بِه، أو ولدٌ صالِحٌ يدعو له**»(١).

قال العلماء: الصدقة الجارية، كالوقف والعلم المنتفع به، هو التعليم والتصنيف.

وذكر **القاضي تاج الدين ابن السبكي**، أن **التصنيف** في ذلك أقوى لطول بقائه على مـمر الزمان.

والمراد بـ«**الولد الصالح**»: المسلم.

قلت: وينبغي أن يكون جملة «يدعوا له» كاشفة، أي من شأنه، لا أنه لا يجري ثوابه على والده إلا بدعائه كجريه بإيمانه الذي هو خير سببه أبوه.

قال **الجلال**: وفي **الطبراني** من حديث أبي أمامة مرفوعاً: «أربعةٌ تجرِي عليهِم أُجُورُهُم بعد الموتِ: من مات مُرابِطًا في سبِيلِ الله، ومن علِم عِلمًا أُجرِي لهُ أجرُهُ ما عمِل بِهِ، ومن تصدّق بِصدقةٍ فأجرُها يجرِي لهُ ما جرت، ورجُلٌ ترك ولدًا صالِحًا، فهُو يدعُو لهُ»(٢).

وللبزار، ومن حديث أنس مرفوعاً: «سبعٌ يجرِي لِلعبدِ أجرُهُنّ مِن بعدِ موتِهِ، وهُو في قبرِهِ: من علّم عِلمًا، أو كرى نهرًا، أو حفر بِئرًا، أو غرس نخلا، أو بنى مسجِدًا، أو ورّث مُصحفًا، أو ترك ولدًا يستغفِرُ لهُ بعد موتِهِ»(٣).

ولابن ماجة، وابن خزيمة، من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «إنّ مِمّا يلحقُ المُؤمِن مِن عملِهِ وحسناتِهِ بعد موتِهِ: عِلمًا نشرهُ، وولدًا صالِحًا تركهُ، ومُصحفًا ورّثهُ، أو مسجِدًا بناهُ، أو

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٧٨٣١)، والإمام أحمد في مسنده برقم (٢٢٢٤٧)، قال الهيثمي: «رواه أحمد والطبراني في الكبير والأوسط والبزار، وفيه ابن لهيعة ورجل لم يسم».

(٣) أخرجه البزار في مسنده برقم (٧٢٨٩)، قال الهيثمي: «رواه البزار، وفيه محمد بن عبيد الله العرزمي، وهو ضعيف».

بيتًا لِابنِ السّبِيلِ بناهُ، أو نهرًا أجراهُ، أو صدقةً أخرجها مِن مالِهِ في صِحّتِهِ وحياتِهِ، تلحقُهُ مِن بعدِ موتِهِ»[١].

ولابن عساكر في «تاريخه» من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعاً: «**من علم آية من كتاب الله أو باباً من علم أية الله أجره إلى يوم القيامة**»[٢]، وقد نظم الجلال هذه الخصال:

إذا مات ابن آدم ليس يجري ... عليه من فعال غير عشر
علوم بثها ودعاء نجد ... وغرس نخل والصدقات تجري
وراثة مصحف ورباط ثغر ... وحفر البئر أو أجراً نهر
وبيت للغريب بناه يأوي ... إليه أو بناء محل ذكر
وتعليم لقرآن كريم ... فخذها من أحاديث بحصر

قلت: ويضم لها «المرابط» إذا مات في «رباطه»، فإنه ورد أن عمله يجري عليه أيضاً، بل أجراً لمرابط لا ينقطع أصلاً، لحديث مسلم عن سلمان، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول «**رِباطُ يومٍ وليلةٍ خيرٌ مِن صِيامِ شهرٍ وقِيامِهِ، وإن مات جرى عليهِ عملُهُ الّذِي كان يعملُهُ، وأُجرِي عليهِ رِزقُهُ، وأمِن الفتّان**»[٣].

فالرباط من أفضل الأعمال التي يبقى ثوابها بعد الموت، فإن الولد قد يموت، والصدقة قد تغفل، والعلم قد يذهب، والرباط يضاعف أجره لصاحبه إلى يوم القيامة، لقوله: وإن مات جرى عليه عمله، قاله القرطبي.

ويضم لها: من صلى عليه ﷺ في كتاب ـ كما قدمناه، ومن تأمل، وأنعم، وجد هذه الخصال متدرجة في حديث الصحيح الذي صدرنا من المبحث.

---

(١) أخرجه ابن ماجة من حديث أبي هريرة، أبواب السنة، باب ثواب معلم الناس الخير، حديث رقم (٢٤٢)، وابن خزيمة (٢٤٩٠).

(٢) أخرجه في تاريخ دمشق (٥٩: ٢٩٠).

(٣) أخرجه في كتاب الإمارة، باب فضل الرباط في سبيل الله عز وجل، حديث رقم (١٩١٣).

الثامنة: قال القاضي من مواطن الصلاة التي مضى عليها عمل الأمة ولم تنكرها الصلاة على النبي وآله في الرسائل وما يكتب بعد البسملة ولم يكن هذا في الصدر الأول وأحدث عند ولاية بني هاشم فمعني به عمل الناس في أقطار الأرض ومنهم يختم به أيضاً وقال عليه الصلاة والسلام: «**من صلّى عليّ في كِتابٍ لم تزلِ الملائِكةُ تستغفِرُ لهُ ما دام اسمِي في ذلِك الكِتابِ**»[١].

التاسعة: ليس للشدائد والغموم فيما جربه المعتنون مثل «**التوسل به ﷺ**»، ومما جر في ذلك قصيد في الملقبة بـ«**كشف الكروب بمناجاة الحبيب والتوسل بالمحبوب**» التي أنشأتها بإشارة وردت على لسان الخاطر الرحماني عند نزول بعض الملمات، فانكشفت بإذن خالق الأرض والسموات، وكاشف المهمات وهي:

يا أكرم الخلق قد ضاقت بي السبل	ورق عزمي وغابت عني الحيل
ولم أجد من عزيز أستجير به	سوى رحيم به يستشفع الرسل
مشمر الساق يحمي من يلوذ به	يوم البلاء إذا لم يكن بلل
غوث المحاويج أن محل ألم بهم	كهف الضعاف إذا ما عمها الوجل
مؤمل البائس المتروك نصرته	مكرم حين يغشى غيره الحجل
كنز الفقير وبحر الجود من خضعت	له الملوك ومن يحيى به المحل
من لليتامى بمال يوم أزمتهم	وللأرامل ستر سابع حفل
ليت الكتائب يوم الحرب إن حميت	وطيبها واستحد البيض وإلا نسل
من ترتجى في مقام الهول نصرته	ومن به تكشف الغما والعلل
محمد بن عبد الله ملجأ وناء	يوم التنادي إذا ما عمنا الوهل
الفاتح الخاتم الميمون طائره	بحر العطاء وكنز نفعه شمل

(١) سبق تخريجه.

الله أكبر ما جاء النصر وانكشفت   عنا الغموم وولي الضيق والمحل

بعزمة من رسول الله صادقة   وهمة يمتطيها الحازم المبطل

أغث أغث سيد الأنبياء قد نزلت   بنا الرزايا وغاب الخل والأمل

ولاح نبي وولي العمد ينهرما   لعسكر الذنب لا يلوى به عجل

كن للمعنى معيناً حين وحدته   وكن شفيعاً له إن ذلت النعل

فجملة القول إني مذنب وجل   وأنت غوث لمن ضاقت به السبل

صلى عليك إلهي دائماً أبداً   ما إن تعاقب الصخوات والأصل

والك الغد والصحب الكرام كذا   مسلماً والسلام الطيب الحفل

العاشرة: قد مر **تحقيق القول في الدعاء**، ونزيدك هنا، **أن الناس اختلفوا في حكمه:**

فقال قوم: لا معنى للدعاء ولا طائل تحته، لأن الأقدار والأقضية متقدمة، والدعاء لا يزيد فيهما، وتركه لا ينقص منهما على ما يشير إليه قوله عليه الصلاة والسلام: «**جفّ القلمُ بِما هُو كائِنٌ**»[١]، «**فرغ ربك من أربع: العمر، والرزق، والأجل، والشقاوة أو السعادة**»[٢].

وقال قوم: الدعاء واجب، وأنه يدفع البلاء، ويرد القضاء، على ما يشير إليه قوله عليه الصلاة والسلام: «**إنّ البلاء والدُّعاء ليلتقِيانِ بين السّماءِ والأرضِ، فيعتلِجانِ إلى يومِ القِيامةِ**»[٣].

وقال قوم: الدعاء واجب إلا أنه لا يستجاب منه إلا ما وافق القضاء والقدر.

قال ابن أفرس بعد نقل هذه المذاهب: وهذا هو **الصحيح**، وهو مذهب **أهل السنة والجماعة**، وفيه **الجمع بين الأخبار المروية على اختلافها والتوفيق بينها والمذهب.**

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٢٨٠٣)، وقال الهيثمي: «رواه أحمد بإسنادين، والبزار، والطبراني، ورجال أحد إسنادي أحمد ثقات».

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (٢١٧٢٢)، والطبراني في معجمه الكبير برقم (٨٩٥٢(و(٨٩٥٣).

(٣) أخرجه الهيثمي في كشف الأستار برقم (٢١٦٤).

الأول فاسد، لأن الله تعالى أمر بالدعاء، وحث عليه، فمن أبطل الدعاء، فقد أنكر القرآن.

والقول الثاني لا حجة له في قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩]، لجواز أن يراد من المخلوقات، لا من المقدورات التي علم وقوعها أو عدمه، وإلا لزم وقوع خلاف ما تعلق به العلم.

فإن قلت: فإذا كان لا يستجاب منه إلا ما وافق القضاء والقدر، **فما فائدته حينئذ؟**

قلت: هذا من باب ما وقع التعبد فيه بالظاهر من العلم، فيجري مُجرى الإمارة المبشرة، أو المنذرة، دون العلة الموجبة، وحكمة ذلك: لتكون المعاملة فيه على معنى الترجي والطمع الباعثين على الطلب، دون اليقين القاطع لهما، إذ به يقع طمأنينة النفس على ذلك الشيء المتيقن وجوداً وعدماً، فيفضي ذلك إلى ترك العمل أصلاً، والإخلاد إلى التعطيل، فإن الرجاء الدائر بين الظفر المطلوب وبين مخافة فوته، تحرك على السعي له، والدأب فيه، واليقين يسكن النفس ويريحها، كما أن اليأس يخمدها ويطفئها، ولا شك أن سلوك مدرجي الخوفة، والرجاء هو أنجح طرق العبودية، إذ بذلك يستخرج من العبد وظائفها المضروبة عليه التي هي سمة كل عبد كما يشير إلى تحقيقه قول الصحابة له عليه الصلاة والسلام: «**أرأيت أعمالنا هذه أمر فرغ منه أم أمر نستأنفه، فقال: بل هو أمر مرفوع فرغ منه، فقالوا: ففيم العمل إذاً، قال: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، قالوا، فنعمل إذاً**»[1]، ألا تراه كيف علقهم بين الأمرين فرهبهم بسابق القدر المفروغ منه، ثم ألزمهم العمل الذي هو مدرجة المتعبد، لتكون تلك الأفعال:

- **إما تبشر .**
- **وإما تنذر.**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ قريب، كتاب تفسير القرآن، باب: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: ١٠]، حديث رقم (٤٩٤٩)، ومسلم في كتاب القدر، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، حديث رقم (٢٦٤٧).

ولم يبطل السبب الذي هو كالفرع، بالعلة التي هي كالأصل، ولم يترك أحد الأمرين للآخر، وأخبر مع ذلك بأن فائدة العمل هو القدر المفروغ منه، وهو معنى قوله: «**اعملوا فكل ميسر لما خلق له**»، يريد أنه ميسر في أيام حياته للعمل الذي سبق له القدر به قبل وقت وجوده وكونه، ولهذا **طلب التداوي**، والعلاج والسعي في الأرزاق والتحصن من الأعداء ومجانبة السموم والأغذية المضرة جذباً للطباع إلى ما تهواه وميلاتها إلى ما تحبه وترضاه فكان من لطفه تعالى أنه علل طباعهم البشرية بوضع هذه الأسباب ليتعاطوها، فتخف عنهم ثقل الامتحان الذي تعبدهم به، وليتصرفوا بين الخوف والرجاء، ويستخرج منهم وظيفتا البشر والصبر في طورى النفع والضر، والشدة والرخاء.

الحادية عشرة: قدم الدعاء له عليه الصلاة والسلام خروجاً من عهدة ما روي عن جابر رضي الله تعالى عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تجعلوني كقدح الراكب، فإن الراكب يملأ قدحه ثم يضعه، ويرفع متاعه، فإن احتاج إلى شراب شربه أو الوضوء توضأ، وإلا أهراقه، ولكن اجعلوني في أول الدعاء، وأوسطه، وآخره**»[(١)].

وعن ابن مسعود: «**إذا أراد أحدكم أن يسأل الله شيئاً فليبدأ بمدحه، والثناء عليه بما هو أهله، ثم يصلي على النبي ﷺ، ثم ليسأل فإنه أجدر أن ينجح**»[(٢)].

الثانية عشر: ذكر الأئمة أن من **خصائصه عليه الصلاة والسلام**: حرمة رفع الصوت عليه، وحرمة ندائه باسمه، أو بكنيته، كما زاده **بعض المتأخرين**، فقال **الأقفهسي**: يعني أن من خصائصه ﷺ أنه لا يجوز لأحد أن يرفع صوته عليه ولا أن يناديه من وراء الحجرات ولا أن يناديه باسمه، فيقول: يا محمد، بل يقول: يا نبي الله، يا رسول الله، وحرمته ﷺ بعد موته في

---

(١) ذكره البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة برقم (٦١٧٨) وقال: «هذا إسنادٌ ضعِيفٌ؛ لِضعفِ مُوسى بنِ عُبيدة».

(٢) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير برقم (٨٧٨٠)، قال السخاوي في القول البديع (٢٢٢): رجاله رجال الصحيح.

الرفعة كالمسموع من لفظه، فإذا قرئ كلامه، وجب على كل حاضر أن لا يرفع صوته عليه، وأن لا يعرض عنه، وقد نبه الله على ذلك بقوله: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ﴾ [الأعراف: ٢٠٤] الآية، وكلامه من الوحي، وله من الحرمة مثل ما للقرآن، إلا في معان مستثناة، انتهى.

قال **الخطاب**، ونحوه في **القرطبي**، عن **ابن العربي**، قال في «**المدخل**»، في فضل «العالم» لا فرق بين رفع الصوت عليه في حياته عليه الصلاة والسلام وبين رفعه على حديثه بعد مماته، **كذا قال إمام المحدثين مالك بن أنس** انتهى.

وصرّح في **فضل اللباس**، بقوله: يرفعون أصواتهم في مجلس الحديث، وذلك مكروه، قال **الخطابي**: ويريد، والله أعلم، بالمكروه الحرام، كما يؤخذ من كلامه الأول الذي نقله عن مالك فتأمله.

الثالثة عشرة: كما كره **بعض العلماء** رفع الصوت عند قبره عليه الصلاة والسلام، وكره **بعض العلماء** رفع الصوت في مجالس العلماء، تشريفاً لهم، إذ هم ورثة الأنبياء.

الرابعة عشر: ذكر صاحب «**المواهب اللدنية**» أنه يكره للقارئ لحديثه ﷺ أن يقوم لأحد، وهو مأخوذ من كلام صاحب «**المدخل**» في أول فصل القيام، لكنه يدل على كراهة ذلك كراهة شديدة.

الخامسة عشر: خصص السمهودي كراهة ندائه باسمه بما إذا لم يقرن به صلاة أو سلام، وإلا فلا كراهة.

السادسة عشر: إسقاطه من «النظم» لفظ «**المولى**» و«**السيد**» ليس إلا لضرورة النظر، لا لأنه مما يجتنب إطلاقه عليه.

وعبارة **السخاوي** في «**القول البديع**»: ذكر المجد اللغوي ما حاصله، أن كثيراً من الناس يقولون: اللهم صل على سيدنا محمد، وإن في ذلك بحثاً:

- أما في الصلاة:

فالظاهر أنه لا يقال اتباعاً للفظ المأثور، ووقوفاً عند الخبر الصحيح.

- وأما في غير الصلاة:

فقد أنكر ﷺ على من خاطبه بذلك، كما في الحديث المشهور، وإنكاره يحتمل أن يكون تواضعاً منه ﷺ، أو كراهة منه، أن يحمد ويمدح مشافهة، أو لأن ذلك كان من تحية الجاهلية، أو لمبالغتهم في المدح حيث قالوا: أنت سيدنا، وأنت والدنا، وأنت أفضلنا علينا فضلاً، وأنت أطولنا علينا طولاً، وأنت الجفنة الغراء، وأنت وأنت، فرد عليهم وقال: «**قُولُوا كقولِكُم، ولا تستهوِينّكُمُ الشّياطِينُ**»[1]، فقد صح:

قوله عليه الصلاة والسلام: «**أنا سيدُ ولدِ آدم**»[2].

وقوله للحسن: «**ان ابني هذا سيدكم**»[3].

وقوله لسعد: «**قوموا الي سيدكم**»[4].

وورد قول سهل بن حنيف للنبي ﷺ: «**يا سيِّدِي**» في حديثه عند النسائي في «**عمل اليوم والليلة**»[5].

وقول ابن مسعود كما تقدم: «**اللهم صل على سيد المرسلين**».

وفي كل هذا **دلالة واضحة وبراهين لائحة على جواز ذلك**، والمانع يحتاج إلى إقامة دليل سوى ما تقدم، لأنه لا ينهض دليلاً مع حكاية الاحتمالات المتقدمة.

وقد قال **الأسنوي** رحمه الله في «المهمات»: في حفظي قديماً أن الشيخ **عز الدين بن عبد السلام** بناه أعني الإتيان بسيدنا مع محمد على أن الأفضل هل هو سلوك الأدب أو امتثال الأمر؟

---

(١) أخرجه الضياء المقدسي في الأحاديث برقم (١٦٢٩).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) أخرجه برقم (٣٨٦).

فعلى الأول، يستحب، **دون لثاني**، لقوله ﷺ قولوا: «**اللهم صل على محمد**»[(١)].

قلت: وقرأت بخط **بعض محققي** ممن أخذت عنه ما نصه: الأدب مع من ذكر مطلوب شرعاً بذكر السيد، ففي حديث الصحيحين: «**قوموا إلى سيدكم**»[(٢)]، أي سعد بن معاذ، وسيادته بالعلم والدين.

وقول المصليين: اللهم صل على سيدنا محمد، فيه الإتيان بما أمرنا به، وزيادة، الأخبار بالواقع الذي هو أدب فهو أفضل من تركه فيما يظهر من الحديث السابق وأن ترد، وفي أفضلية **الشيخ الأسنوي**، وذكر في حفظه قديماً أن الشيخ **ابن عبد السلام** بناه على أن الأفضل سلوك الأدب أو امتثال الأمر وإليه المعنى، انتهى.

وذكر **المحقق هو الجلال المحلى**، حكاه عنه شيخنا في بعض تعاليقه «**النحوية**».

وفي الخطاب: وقال **الأبي** في «**شرح مسلم**» ما يستعمل من لفظ «**المولى**» و«**السيد**»، يعني في الصلاة على النبي ﷺ حسن، وإن لم يرد، والمستند قوله: «**أنا سيدُ ولدِ آدم**»[(٣)]، وقد طلب **ابن عبد السلام** ناديت من قال لا يقولها في الصلاة وإن قالها بطلت فتغيب حتى شفع فيه.

قال: وكأنه رأى أن تغيبه تلك المدة عقوبة.

وذكر **البرزلي** عن بعضهم، أنه أنكر أن يقولها، يعني لفظة «السيد» أحد، **ثم قال**: وهذا إن صح عنه غاية الجهل.

قلت واختار **شيخ شيوخنا المجد اللغوي** صاحب «**القاموس**»: ترك ذلك في «الصلاة»... إلى آخر ما مر، **ثم قال**: والذي يظهر لي، وأفعله في الصلاة وغيرها، الإتيان بلفظ «السيد»، والله أعلم، انتهى.

(١) سبق تخريجه.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) سبق تخريجه.

السابعة عشر: ورد في الأثر على ما رواه ابن أبي فديك عن بعض من أدركه قال: «**بلغنا أن من وقف عند قبر النبي ﷺ وقال**: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦]، **صلى الله وسلم عليك يا محمد يقولها سبعين مرة ناداه ملك صلى الله عليك يا فلان لم تسقط لك اليوم حاجة**»[(١)]، انتهى من **السمهودي** في «**توسل الزائر**».

وحيث انتهينا إلى هذا الوعد اللطيف ووفقنا هذا **الأدب الشريف**، نقول: والحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، كما يحب ربنا ويرضى، اللهم صل على محمد، وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم، وعلى آل إبراهيم، وبارك على محمد، وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم، وعلى آل إبراهيم، في العالمين، إنك حميد مجيد، كلما ذكرك الذاكرون، وكلما غفل عن ذكرك الغافلون.

اللهم صل وسلم على سائر النبيين، وآل كلٍّ، وسائر الصالحين نهاية ما ينبغي أن يسأله السائلون.

اللهم إنا نسألك من خير ما سألك منه نبيك محمد ﷺ، ونعوذ بك من شر ما استعاذك منه نبيك محمد ﷺ، إنا نسألك بنبيك الرحيم، وبوجهك الكريم، أن تمتعنا بالنظر إليك في دار النعيم، وأن تديم النفع بالأصل وفرعه، وأن تنفع به من كتبه، أو قرأه، أو حمله، أو ملكه، أو ألم بشيء منه، وأن تجعله خالصاً لوجهك الكريم، وأن تعيذنا وذريتنا ومن تعاطاه من الشيطان الرجيم، إنك أنت البر الرحيم.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد، وعلى آله، وصحبه، أجمعين، وسلام على المرسلين.

والحمد لله رب العالمين.

* * *

---

(١) انظر: القول البديع للسخاوي (٣٦).

ووجد في نسخة «المصنف» رحمه الله: ووافق البلوغ إلى هنا الساعة التي قبل الظهر من يوم الخميس، غرة شهر جمادى الآخر، من شهور السنة التاسعة عشرة بعد الألف من الهجرة، على مشرفها أفضل الصلاة والسلام، ولم أتفرغ لجمعه إلا في خصوص أوائل أيام الجمع من أول النهار إلى وقت دخول الصلاة، رجاءً أن أصادف به ساعة الإجابة، إلا في قليل من أيام البطالة، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

تم الكتاب المبارك بحمد الله وعونه وحسن توفيقه.

وإن تجد عيباً فسد الخللا جل من لا عيب فيه وعلا[(١)]

* * *

(١) بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد نبي الرحمة، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد، فقد وقع الفراغ من تحقيق شرح الإمام اللقاني الكبير في وقت ما بين العشائين، وذلك في تمام الساعة التاسعة بالضبط، ليلة الثلاثين من شهر شعبان المبارك.

فهرس المحتويات

فهرس محتويات الجزء الأول

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

* * *

فهرس الجزء الثاني

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

* * *